FAİQ ƏLƏKBƏRLİ

AZƏRBAYCAN TÜRK FƏLSƏFİ VƏ İCTİMAİ FİKİR TARİXİ (XIX-XX ƏSRLƏR) I HISSƏ

Azərbaycan Əmək və Sosial Münasibətlər Akademiyası "Sosial Tərəfdaşlıq, Həmkarlar İttifaqı Hərəkatı və Humanitar Fənlər" kafedrasının 27 noyabr 2018-ci il tarixli iclasının qərarı ilə (protokol №4) kitabın nəşri tövsiyə edilmişdir.

"Elm və təhsil"
BAKI-2018

Elmi redaktor: **Zeynəddin Şabanov**
dosent, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Rəyçilər: **Əlikram Tağıyev**
professor, fəlsəfə üzrə elmlər doktoru

Rafail Əhmədli
professor, fəlsəfə üzrə elmlər doktoru

Müstəqil Ağayev
dosent, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru
Qabaqcıl Maarif Xadimi

Faiq Ələkbərli. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). I hissə.
Bakı, "Elm və təhsil", 2018, 504 səh.

AMEA Fəlsəfə İnstitunun aparısı elmi işçisi, dosent, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru Faiq Ələkbərlinin (Qəzənfəroğlu) "Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər)" adlı monoqrafiyasının birinci hissəsində XIX əsr Azərbaycan Türk fəlsəfi fikrinin inkişaf yollarından və bu fəlsəfi fikrin tanınmış Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin dünyagörüşlərindən bəhs olunur. Müəllif burada Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin inkişaf yollarını üç istiqamətdə təhlil etmişdir: 1) Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin davamı: sxolastik fəlsəfədən dünyəvi fəlsəfəyə, dini təfəkkürdən dünyəvi təfəkkürə dönüş (A.A.Bakıxanov, Z.Şirvani, Q.Zakir, M.M.Nəvvab, Heyran Xanım, S.Ə.Nəbati, Ə.Axundoğlu, M.H.Nigari və başqaları); 2) Azərbaycanda Qərb-Avropa mədəniyyəti və fəlsəfəsinin təşəkkülü: avropaçılıq təsirindən radikal-inqilabçı fəlsəfəyə doğru (M.Ş.Vazeh, T.Z.Qürrətul-Eyn, M.M.Kazım bəy, M.F.Axundzadə, N.Vəzirov, Z. Marağalı və başqaları); 3) Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk fəlsəfəsi və Qərb-Avropa fəlsəfəsinin sintezi problemi və həll yolları (C.Əfqani, H.Zərdabi, S.Ə.Şirvani, M.Ə.Talıbzadə və başqaları).

Kitab Azərbaycan Türk fəlsəfəsi, mədəniyyəti, ədəbiyyatı və tarixi ilə maraqlananlar, eləcə də Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin Ümumtürk fəlsəfəsində yerini araşdıranlar və geniş oxucu kütləsinin faydalanması üçün nəzərdə tutulmuşdur.

ISBN 978-9952-8176-0-7

© Faiq Ələkbərli , 2018

KİTABIN İÇİNDƏKİLƏR

Ön söz.….....5

I FƏSİL XIX əsrdə Qacarlar dövlətində və Azərbaycanda ictimai-siyasi və mədəni mühit

1.1. XVIII əsrin sonu – XIX əsrin əvvəllərində Qacarlar dövlətində və Azərbaycanda ictimai-siyasi və mədəni mühit.....20
1.2. Türkmənçay müqaviləsindən sonra Qacarlar dövləti və Güney Azərbaycanda ictimai-siyasi və mədəni mühit (1828-1900-cü illər).....49
1.3. Türkmənçay müqaviləsindən sonra Quzey Azərbaycanda ictimai-siyasi və mədəni mühit (1828-1900-cü illər).....57

II FƏSİL XIX əsrdə Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikrinin inkişaf yolları

2.1. Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin davamı: sxolastik fəlsəfədən dünyəvi fəlsəfəyə, dini təfəkkürdən dünyəvi təfəkkürə dönüş (ümumi baxış və əsas təmsilçiləri).....86
Abbasqulu Ağa Bakıxanov.....134
Qasım bəy Zakir..... 169
Mir Möhsün Nəvvab.....185
Heyran Xanım.....197
Seyid Əbülqasim Nəbati.....204
Əbuturab Axundoğlu.....216
Mir Həmzə Seyid Nigari.....236
2.2. Azərbaycanda Qərb-Avropa mədəniyyəti və fəlsəfəsinin təşəkkülü: avropaçılıq təsirindən radikal-inqilabçı fəlsəfəyə doğru (ümumi baxış və əsas təmsilçiləri).....251
Mirzə Şəfi Vazeh.....257

Tahirə (Zərrintac) Qürrətül-Eyn.....273
Mirzə Məhəmməd Əli Kazımbəy.....289
Mirzə Fətəli Axundzadə.....312
Nəcəf bəy Vəzirov.....350
Zeynalabdin Marağalı.....366
2.3. Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk fəlsəfəsi və Qərb-Avropa fəlsəfəsinin sintezi problemi və həll yolları (ümumi baxış və əsas təmsilçiləri).....383
Cəmaləddin Əfqani.....400
Həsən bəy Zərdabi.....420
Seyid Əzim Şirvani.....457
Mirzə Əbdürrəhim Talıbzadə.....474

NƏTİCƏ….....494

ÖN SÖZ

XIX-XX əsrlər Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikri bu günümüzlə, gələcəyimizlə birbaşa bağlı olduğu üçün onu araşdırmaq və təhlil etmək çox vacib və məsuliyyətli məsələdir. Ona görə ki, bu dövrdə Azərbaycan türklərinin ictimai-siyasi həyatı və mədəni-fəlsəfi mühiti yeni bir mərhələnin başlanğıcına təsadüf edir. Yeni mərhələyə baxışın müsbət ya da mənfi çalarlar daşımasından asılı olmayaraq bir şey həqiqətdir ki, Azərbaycan Türk xalqı bir tərəfdən yeni ictimai-siyasi və elmi-fəlsəfi həyata bütöv şəkildə daxil ola bilməmiş, digər tərəfdən isə Qərb mədəniyyətinin ciddi təsirinə məruz qalmışdır.

Hər iki amil son iki əsrdə Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin, tarixinin, mədəniyyətinin, ədəbiyyatının, siyasətinin başlıca problemləri sırasında qalmaqdadır. Əgər son iki əsrdə Azərbaycan xalqı maddi və mənəvi anlamda bütövlüyünü itirmişdirsə, bu, dolayısıyla onun tarixinin, ədəbiyyatının, dilinin, mədəniyyətinin və fəlsəfəsinin yazılmasında yarımçıqlıq kompleksinin ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. Etiraf edib-etməməyimizdən ya da bunun fəlsəfə ilə nə qədər bağlı olub olmamasından asılı olmayaraq, bu, bir həqiqətdir ki, əgər hər hansı xalqın fəlsəfəsi, tarixi, ədəbiyyatı yarımçıqlıq kompleksi şərtləri altında yazılırsa, o zaman həmin xalqın, sözün həqiqi mənasında, milli ruhunu əks etdirə biləcək fəlsəfədən, tarixdən, ədəbiyyatdan, mədəniyyətdən söhbət gedə bilməz. Yəni natamamlıq kompleksi şərtləri altında yazılan hər hansı millətin tarixi, fəlsəfə tarixi, ədəbiyyat tarixi, mədəniyyət tarixi milli ruhdan başqa nə varsa hər şeyi özündə əks etdirir, ancaq milli ruh qarşısında gözlə görünən ya da gözlə görünməyən saysız-hesabsız sədlər çəkilir, divarlar hörülür.

Son iki əsrdir ki, Azərbaycan Türk xalqı da məhz maddi-fiziki və milli-mənəvi parçalanma nəticəsində natamamlıq kompleksinə doğru sürüklənmiş, bu natamamlıq çərçivəsində də əsasən hər hansı doğma və yad tədqiqatçılar onun tarixini, fəlsəfəsini, mədəniyyətini, hüququnu, ədəbiyyatını yazmışlar və yazmaqdadırlar. Bir sözlə, XIX əsrin əvvəllərində Azərbaycan türklərinin

ictimai-siyasi və fəlsəfi həyatında yeni mərhələyə qədəm qoyması onun maddi-fiziki və milli-mənəvi parçalanması fonunda baş vermiş, bununla da onlarla, bəlkə də yüzlərlə problemlərin təməli qoyulmuşdur. Hər halda Səfəvilər Türk dövlətinin süqutundan sonra onun yerində yeni imperiya quran Əfşarlar Türk dövlətinin az bir müddət ərzində uğursuzluğa düçar olması Azərbaycan türkləri üçün, bu günə qədər çözülməsi heç də asan olmayan ciddi ictimai-siyasi və elmi-fəlsəfi problemlərə yol açmışdır. Doğrudur, XVIII əsrin sonlarına doğru keçmiş Səfəvilərlə Əfşarlar dövlətlərinin qalıqları üzərində Qacarlar Türk dövlətinin meydana çıxması bu bölgədə yaşayan Türklər, o cümlədən Azərbaycan türkləri üçün yeni bir ümid işığı olub, bəlkə də bu günə qədər yaşadığımız və yaşamaqda olduğumuz problemlərin xeyli qisminə son verə bilərdi. Ancaq Qacarlar dövləti çar Rusiyası ilə Böyük Britaniyanın hərbi-siyasi oyunları nəticəsində keçmiş Səfəvilər Türk dövlətinin bütün ərazilərinə, o cümlədən Güney Qafqaza, eyni zamanda Azərbaycanın quzey hissəsinə sahib ola bilmədi. Bununla da Azərbaycan Türk torpaqlarının bir hissəsi çar Rusiyasının işğalı altında qaldı ki, bu da, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, onun yalnız gələcək ictimai-siyasi həyatında deyil, elm-mədəniyyət və fəlsəfə sahəsində də xeyli fərqliliklərə, problemlərə yol açdı. Hər halda Azərbaycan Türk torpaqlarının, Azərbaycan Türk xalqının çar Rusiyasının işğalı altında qalan bir hissəsi ilə, Qacarların tərkibində qalan böyük hissəsi arasında baş verən maddi-fiziki və milli-mənəvi ayrılıqlar, antitürk ideyaların da birbaşa təsiri ilə onların mütəfəkkirlərinin dünyagörüşündə yarımçıqlığa, natamamlığa, hətta qeyri-milli düşüncələrə (irançılıq, rusçuluq, avropaçılıq-qərbçilik və s.) yol açmış oldu.

Bu gün, Azərbaycan alimlərinin boynuna düşən əsas vəzifə bir tərəfdən təxminən XIX əsrin əvvəllərindən çar Rusiyasının işğalı altında yaşamağa məcbur olan Azərbaycan Türk xalqının dünyagörüşü ilə, Qacarların tərkibində, ancaq onun ana sütununu təşkil edən Azərbaycan türklərinin dünyagörüşündəki oxşarlıqları və fərqlilikləri çox həssaslıqla tədqiq edib obyektiv qiymətini vermək, digər tərəfdən bütövlükdə fəlsəfi və ictimai fikrimizin əsas inkişaf yollarını, onun mahiyyətini ortaya qoymaqdır. Bu anlamda

son iki əsrdə ayrı-ayrılıqda yaşamağa məcbur edilmiş Quzey Azərbaycan türkləri ilə Qacarlar dövlətinin ana sütununu təşkil etmiş Türklərin bu dövr ərzində yaşadıqları ictimai-siyasi, ədəbi-mədəni, elmi-fəlsəfi mühiti ayrı-ayrılıqda ələ almaqdan daha çox bir bütünün, vəhdətin tərkib hisssi kimi tədqiq etmək lazımdır. Yəni çar Rusiyası ilə Qacarlar arasında bağlanmış 1828-ci il Türkmənçay müqaviləsindən sonra, bəlkə məcburiyyətdən bir çox hallarda vahid Azərbaycan türklərinin deyil də, Quzey Azərbaycan xalqının və Güney Azərbaycan xalqının tarixindən, iqtisadiyyatından, mədəniyyətindən, fəlsəfəsindən bəhs etmişik ya da etməyə davam edirik. Bizcə, artıq bu ənənəyə birmənalı şəkildə son verilməli, yəni vahid Azərbaycan Türk xalqının tarixindən, iqtisadiyyatından, mədəniyyətindən, fəlsəfəsindən kitablar, əsərlər yazılmalıdır. Əlbəttə, bu, o demək deyil ki, biz XIX əsrin başlarından etibarən çar Rusiyasının işğalı altında qalan Azərbaycan xalqının bir hissəsinin ya da Qacarlar dövlətinin ana sütununun təşkil etmiş Azərbaycan türklərinin böyük hissəsinin məcburən ayrı-ayrılıqda yaşamalı olduğu tarixi, fəlsəfəni, mədəniyyəti, ədəbiyyatı da mütləq şəkildə, heç bir məntiq olmadan vahidləşdirməli, bütövləşdirməliyik. Əsla belə bir şeyə yol verilməməlidir. Sadəcə, burada əsas məqsəd Azərbaycan Türk xalqının parçalanmadan sonra yaşadığı tarixi, fəlsəfəni, ədəbiyyatı, mədəniyyəti oxşarlıqları və ziddiyyətləri ilə yanaşı, vahid bir çatı altında ümumiləşdirməyi, bütöv şəkildə görməyi bacarmaq, yəni natamamlıq kompleksindən qurtulub təxminən 50 milyonluq vahid xalqın fəlsəfəsini, tarixini, ədəbiyyatını, mədəniyyətini yazmaq olmalıdır. Bu anlamda Azərbaycan da daxil olmaqla, böyük bir tarixi ərazidə hökm sürən Qacarlar dövlətinə və həmin dövrün Türk mütəfəkkirlərinə diqqətlə yanaşılmalıdır.

Kitabda öz əksini tapmış ən önəmli məsələlərdən biri də, çar Rusiyasının işğalı altında qalan Azərbaycanın quzeyindəki xalqımızın bundan sonarkı həyatının hansı formada davam etməsi ilə bağlı problemlərin, yəni bütün sahələrdə (sosial, iqtisadi, təhsil, mədəni və s.) baş vermiş dəyişiklikləri mümkün olduğu qədər obyektiv şəkildə qiymətləndirilməsidir. Yəni bizlər bu məsələni, Azərbaycanın quzey torpaqlarının çar Rusiyasının işğalı altında

qalmasını SSRİ dövründəki olduğu kimi, heç bir halda mütərəqqi hadisə kimi qələmə verməməli, eyni zamanda bu məsələdə həddən artıq ifrata vararaq, o dövrdə hər hansı bir müsbət məsələ olubsa onu da görməzdən gəlməməliyik. Ancaq bütün hallarda çar Rusiyasının işğalı altında ya da SSRİ-nin tərkibində birgə yaşamağa məcbur olduğumuz dövrdə baş vermiş istənilən "müsbət məsələ"yə də həssaslıqla yanaşılmalıdır. Şübhəsiz, bir tərəfdən Rusiyaya münasibətdə həssaslıq nümayiş etdirmək, digər tərəfdən isə milli maraqlarımızı qorumaq bir çox hallarda böyük quzey imperiyasının mənafeləri ilə üst-üstə düşmür. Bütün hallarda bizlər tariximizi, ədəbiyyatımızı, fəlsəfə tariximizi millətimizin bu günü və gələcəyi üçün qələmə alırıqsa, o zaman ilk növbədə, milli maraqlarımızın hər şeydən bir addım öndə olması bir an olsun unudulmamalıdır. Bir sözlə, Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixi qələmə alınarkən Rus-Sovet metodologiyasından və həmin dövrün təfəkküründən uzaq durulmalı, Qərb metodologiyasına isə həssaslıqla yanaşılmalıdır. Çünki birinci metodologiya qədər Qərb metodologiyası da Türk mədəniyyəti və İslam-Şərq mədəniyyəti ilə xeyli dərəcədə uzlaşmır.

Bizcə, yalnız çar Rusiyasının, Sovet Rusiyasının işğalı altında qalmış Azərbaycanın quzey hissəsindəki xalqımızın, onun mütəfəkkirlərinin deyil, eyni zamanda Qacarlar dövlətinin əsas sütunu kimi uzun müddət təsir gücünü qoruyub saxlamış Azərbaycanın güneyindəki xalqımızı, onun mütəfəkkirlərinin dünyagörüşünün də obyektiv şəklildə və milli maraqlarımız da nəzərə alınmaqla ciddi tədqiqatlara ehtiyacı vardır. Hər halda Təbriz mərkəzli Azərbaycan vilayəti Qacarlar dövlətinin ictimai-siyası həyatında əsas rol oynadığı kimi, Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri elm-mədəniyyət və fəlsəfi mühtin formalaşmasında da öncüllər sırasında olmuşdur. Yəni çar Rusiyasının işğalı altında olan Azərbaycanın quzeyində yaşayan mütəfəkkirlərimiz kimi, Azərbaycanın güneyində öz soydaşlarının qurduqları Qacarlar dövlətinin tərkibində yaşayan aydınlarımız da elm-mədəniyyət və fəlsəfi mühitdə ön cərgədə olmuşlar.

Eyni zamanda unutmamalıyıq ki, fərqli dövlətlərin, yəni doğma və yad dövlətlərin tərkiblərində yaşamalarına, yaratmalarına

baxmayaraq bütün Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri əsasən, vahid amala, vahid ideyaya xidmət etmişlər. Burada vahid amal, vahid ideya deyə bəhs etdiyimiz, Azərbaycan türklərinin birləşməsi və dövrün şərtləri altında yeniləşməsidir. Biz görürük ki, Azərbaycan türklərinin, onun mütəfəkkirlərinin dünyagörüşündə milli bütövlük məsələsi, yəni yeniləşmə və Azərbaycan milli ideyası ətrafında birləşmə daima əsas siyasi-fəlsəfi və ictimai məsələlərdən biri olmuşdur.

Ümumiyyətlə, 19-20-ci əsrlərdə yaşamış Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin yaradıcılıqlarında fəlsəfənin hansı şəkildə öz əksini tapması daima mübahisə ya da müzakirə obyekti olmuşdur. Belə ki, xeyli qisim tədqiqatçılara görə bu dövrdə Azərbaycanda sırf fəlsəfəyə aid əsərlər çox az olmuş, dolayısıyla da Azərbaycanda fəlsəfədən və filosoflardan çox az bəhs etmək olar. Bu düşüncələrdəki ilk baxışda zahiri həqiqətləri ifadə etməklə yanaşı, onu da bildirməliyik ki, **birincisi,** Azərbaycan xalqı ancaq bugünkü Azərbaycan Respublikasından ibarət deyil. Bu anlamda A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, H.b.Zərdabi, M.Ə.Rəsulzadə, N.Nərimanov, Ə.b.Hüseynzadə, Ə.b.Ağaoğlu qədər S.Ə.Nəbati, M.Ə.Talıbzadə, M.Xiyabani, M.Şəbüstəri, C.Əfqani, S.C.Pişəvəri, C.Heyət də Azərbaycan Türk mütəfəkkirləridir. **İkincisi,** yeni dövrdə bütün dünyada mütəfəkkirlərin əsas fəlsəfi yaradıcılıqları ontoloji və qnoseolojidən çox sosial fəlsəfə, tarixin fəlsəfəsi, sosial psixologiya, sosiologiya, politologiya, antropologiya, demokratiya, liberalizm və buna uyğun məsələlər olmuşdur. Bu anlamda Bakıxanov, Zərdabi, Əfqani, Hüseynzadə, Rəsulzadə, Şəbüstəri, Heyət və başqa Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri Şopenhauer, Nitsşe, Marks, Engels, Freyd, Ceyms, Toyenbi, Haydeger və başqa Qərb mütəfkkirləri qədər filosof, yəni bilgə adına layiqdirlər. Demək istədiyimiz odur ki, Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərini düşüncələrində ümumiləşdirmələr aparıb, sonra da bu fəlsəfə deyil, fəlsəfə yalnız ontoloji və qnoseoloji məsələlərə həsr edilmiş əsərlərlə bağlıdır, deyib mənasız iddialar irəli sürmək köküdən yanlışdır. Çünki fəlsəfə dediyimiz, ən azı hərfi mənada müdriklik ya da müdrikliyə sevgidirsə, hikmətsevərlikdirsə, o zaman insan, cəmiyyət, millət, dövlət, siyasi əqidələr, mənəvi dəyərlər, sosial

münasibətlər və digər məsələlər ümumilikdə onun tərkib hissəsidir.

Bizcə, XIX-XX əsrlərdə yaşamış Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin yaradıcılıqlarında da ontoloji və qnoseoloji məsələlər nə qədər az müşahidə olunsa da, ancaq insan, cəmiyyət, dövlət, millət, dini inanclar, siyasi əqidələr, mənəvi dəyərlər, sosial münasibətlər və bu kimi fəlsəfi problemlər kifayət qədərdir. Bu, o deməkdir ki, Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərini Azərbaycanın quzeyində yaşayan xalqla məhdudlaşdırmaq qədər, onların ontoloji və qnoseoloji məsələlərlə məşğul olmadığını iddia edib fəlsəfədən uzaq tutmaq da anlamsızdır.

Ümumiyyətlə, bu kitabı yazmaqda əsas məqsədimiz ilk növbədə, XIX-XX əsrlər Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin əsas inkişaf yollarını ortaya qoymaq, eyni zamanda fəlsəfi və ictimai fikir tariximizin əsas təmsilçilərinin dünyagörüşlərini təhlil etmək olmuşdur. Bu anlamda kitabda Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin əsas inkişaf yolları üç istiqamətdə təhlil olunmuşdur:

1) Şərq-İslam mədəniyyəti ya da Şərq-İslam fəlsəfəsinin davamı: sxolastik fəlsəfədən dünyəvi fəlsəfəyə, dini təfəkkürdən dünyəvi təfəkkürə dönüş,

2) Azərbaycanda Qərb mədəniyyəti və fəlsəfəsinin təşəkkülü: avropaçılıq təsirindən radikal-inqilabçı fəlsəfəyə doğru,

3) Şərq-İslam-Türk fəlsəfəsi ilə Qərb-Avropa fəlsəfəsinin sintezi problemi və həll yolları.

Eyni zamanda, burada hər bir istiqamətin öz daxilində olan fərqliliklər, yəni ümumi oxşarlıqlarla yanaşı, ziddiyyətli məqamlar da göstərilmişdir. Məsələn, Şərq-İslam mədəniyyətini davam etdirmək yönündə bəzi mütəfəkkirlər (M.M.Nəvvab, Əbuturab Axundoğlu, Əbdüssəlam Axundzadə və b.) sırf Qurani-Kərim və Sünnəyə əsaslanmaqla sxolastik-ehkamçı mövqeyin tərəfdarı olduğu halda, digər mütəfəkkirlər (A.A.Bakıxanov, Nigari və b.) problemə islahatçı, yenilikçi mövqedən yanaşırdılar.

Bu elmi əsəri yazmaqda əsas məqsədlərimizdən biri də yuxarıda qeyd etdiyimiz istiqamətlər, xüsusilə sonuncu və əsas istiqamət Şərq-İslam mədəniyyəti ilə Qərb-Avropa mədəniyyətinin sintezi fonunda meydana çıxan Azərbaycan Cümhuriyyətinin milli

fəlsəfi dərkini ortaya qoymaq olmuşdur. Başqa sözlə, Azərbaycan Cümhuriyyətinin varlığının həm qədim və orta əsr Türk dövlətçilik ənənələri üzərində qurulmasının fəlsəfə tarixi anlamda izahları, həm də bu yolda böyük əmək sərf etmiş Azərbaycan Türk maarifçilərinin və onların davamçılarının fəlsəfi, ictimai-siyasi dünyagörüşlərinin ifadəsi çox vacibdir. Demək istədiyimiz odur ki, Azərbaycan Cümhuriyyətinin əsas mahiyyətini təşkil edən "Azərbaycan ruhu"nun, "Azərbaycan məsələsi"nin yalnız tarixi deyil, fəlsəfi mahiyyətinə (tarixin fəlsəfəsi) də varılmalıdır. Məhz "Azərbaycan məsələsi"ni doğru idrak edərsək, o zaman istər Sovetlər Birliyi dövründə, istərsə də torpaqlarımızın bir hissəsində müstəqilliyimizi bərpa etdikdən sonra ortaya çıxan tarixi, mədəni, fəlsəfi, siyasi suallara da cavab tapmış olarıq.

Əslində bu monoqrafiyamızda geniş şəkildə izah olunan əsas məsələlərdən biri də "Azərbaycan məsələsi" və onunla bağlı meydana çıxmış müsbət ya da mənfi anlamda, "Azərbaycan tarixi", "Azərbaycan fəlsəfəsi", "Azərbaycan dili", "Azərbaycan mədəniyyəti", "Azərbaycan ədəbiyyatı" və buna oxşar digər anlayışların mahiyyətinə, mənasına obyektiv şəkildə işıq tutmaqdır. Xüsusilə də bizi burada ən çox maraqlandıran bir məsələ "Azərbaycan fəlsəfəsi" ya da "Azərbaycan fəlsəfə tarixi" anlayışlarıdır ki, 1918-ci ildə yeni bir Türk dövlətinə verilən adın, yəni "Azərbaycan" məfhumunun çox keçmədən bilərəkdən ya da bilməyərəkdən həmin dövlətin qurucusu olan millətin adıyla eyniləşdirilməsinin də elmi-fəlsəfi izahları olmalıdır. Hər halda bu gün millətimizin adından (azərbaycanlı), dilindən (Azərbaycan dili) tutmuş onun fəlsəfəsi (Azərbaycan fəlsəfəsi), tarixi (Azərbaycan tarixi), ədəbiyyatı (Azərbaycan ədəbiyyatı), mədəniyyəti (Azərbaycan mədəniyyəti) artıq Türk milli kimliyindən çox Azərbaycan dövləti kimliyi üzərində oturuşmuşdursa, o zaman bu "Azərbaycan məsələsi"nin hərfi mənadan ya da tarixi aspektdən daha çox, elmi-fəlsəfi, tarixi-fəlsəfi şərhinə ethiyac vardır. Əks təqdirdə 1918-ci ilin 28 mayında yeni bir Türk dövlətinə Azərbaycan Cümhuriyyəti adı verilməsindən sonra meydana çıxmış "Azərbaycan milləti"nin ya da "azərbaycanlı" millətinin tarixindən, fəlsəfəsindən, mədəniyyətindən, dilindən, ədəbiyyatından bəhs etmək də

məntiqsiz görünə bilər.

Deməli, burada ən incə məsələ yeni bir Türk dövlətinə verilmiş Azərbaycan Cümhuriyyəti adıyla ("Azərbaycan məsələsi" ilə), onun qurucusu olduğu Türk xalqının (Azərbaycan türklərinin) müstəsna rolunu obyektiv şəkildə dəyərləndirməkdir. Başqa sözlə, yeni bir Türk dövlətinə verilmiş "Azərbaycan" adının həmin dövlətin qurucusu olan Azərbaycan türklərinin milli varlığının, milli kimlik adının üstündən xətt çəkilərək yeni bir "xalq" kimi yozulması bir şey, ancaq "Azərbaycan" anlayışının qədim dövrlərdən günümüzədək keçdiyi yolu izləməklə bərabər bütün Azərbaycan türklərini daima vahid xalq kimi bir arada tutub gələcəkdə də vahid dövlətin çətiri altında yenidən birləşdirilməsini hədəfləmək tamamilə başqa bir şeydir. Ona görə də, bu gün "Azərbaycan fəlsəfəsi", "Azərbaycan tarixi", "Azərbaycan dili", "Azərbaycan ədəbiyyatı" dedikdə, birmənalı şəkildə onu Türk kimliyindən uzaq tutub, mələzləşdirilmiş bir "xalq"a aid etmək kökündən yanlışdır. Çünki birincisi, "Azərbaycan" anlayışı nə çoğrafi, nə də yaşayanları baxımından yalnız Azərbaycan Respublikasından ibarət deyil ki, onun fəlsəfəsini, tarixini, ədəbiyyatını, dilini, milli kimliyini də qismən çar Rusiyası, əsasən də Sovetlər Birliyi dövründə planlı şəkildə müəyyənləşdirilmiş və hələ də həmin siyasəti davam etdirənlərin antitürk, antiazərbaycan siyasəti ilə mələz "xalq" çərçivəsində dəyərləndirək! "Azərbaycan" anlayışı ən azından Dərbənddən Kəngər körfəzinə, Bakıdan Kərkükə qədər uzanan bir coğrafiya olduğu qədər, eyni zamanda bu coğrafiyada yaşayan on milyonlarla Azərbaycan türkünün qədim dövrlərdən günümüzədək ortaya qoyduqları tarixin, fəlsəfənin, ədəbiyyatın, mədəniyyətin bir sözlə, ona məxsus olan hər bir şeyin ifadəsidir. Belə olduğu təqdirdə, bizlər tariximizi, fəlsəfəmizi, ədəbiyyatımızı, mədəniyyətimizi qələmə alarkən rusun, inglisin, amerikanın, fransızın, farsın, ərəbin bizi görmək istədikləri yad metodologiyalarla deyil, özümüzüm özümüzə biçdiyimiz milli metodologiya ilə hərəkət etməliyik.

Çox yazıqlar olsun ki, tarixi-coğrafi Azərbaycanımızın çox az bir hissəsində müstəqilliyimizi bərpa etdikdən (1991) sonra da milli metodologiyaya əsaslanan milli tarix, milli fəlsəfə, milli ədəbiyyat,

milli mədəniyyət yazmaqdan çox mələz, kosmopolit "Azərbaycan" kimliyi çərçivəsində kitablar, dissertasiyalar yazmaqda davam edirik. Ən acınacaqlısı da odur ki, bunu edənlərin xeyli bir qismi də "Azərbaycan məsələsi"nin əsil mahiyyətinə varmadan, "Azərbaycan" anlayışını antitürk, antiislam ideoloqlarının planlı şəkildə ortaya atdıqları siyasətlərə uyğun olaraq türklüyə, Azərbaycan türklüyünə zidd olaraq təbliğ edirlər. Bunun da nəticəsində "Azərbaycan tarixi", "Azərbaycan fəlsəfə tarixi", "Azərbaycan mədəniyyət tarixi", "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi" və buna oxşar kitablarda əsasən Azərbaycan Türk xalqının tarixi, fəlsəfəsi, mədəniyyəti, ədəbiyyatı bir çox hallarda naməlum, "mələz" bir xalqın məhsulu kimi ortaya çıxmaqda davam etməkdədir.

Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixində nəzərə alınmalı mühüm məqamlardan biri çar Rusiyası, Sovetlər Birliyi, "Pəhləvilər" və "İran İslam Respublikası" dövrlərinə aid məsələlərdən bəhs edərkən "dövrün şərtləri belə idi" prizmasını də nəzərə almaqla yanaşı, onu mütləqləşdirmək də doğru deyildir. Demək istədiyimiz odur ki, dövrün şərtlərini nəzərə almaqla yanaşı hər bir mütəfəkkirin fəlsəfi dünyagörüşlərində kim hansı mövqe tutubsa onu da olduğu kimi yazmaq, şərh etmək lazmdır. Əks təqdirdə Azərbaycan xalqının fəlsəfə və ictimai fikir tarixinə obyektiv yanaşma söz olaraq qala bilər. Bizim burada əsas məqsədimiz nə o dövrün şərtlərinə görə nəticə çıxarmaq, nə də indiki zamanın praqmatist şərtləri altında mülahizələr yürütmək olmamalıdır. Bizcə, bir xalqın tarixini ya da fəlsəfə tarixini yazarkən göz önündə tutulmalı olan başlıca məsələ onun milli, dini və bəşəri ruhunun bütöv şəkildə cəmiyyətə çatdırılması bacarığıdır. Başqa sözlə, müstəmləkə və azad məmləkətdə yaşamaqdan, eyni zamanda milli və beynəlmiləl, milli və dini ideyalardan hər hansının təsiri altında olmasına baxmayaraq bir tarixçi ya da fəlsəfə tarixçisi ilk növbədə, millətinin tarixini ya da fəlsəfə tarixini yazdığını bir an olsun unutmamalıdır. Çünki bir toplumu var edən öncə onun milli, daha sonra dini və bəşəri kimliyidir.

Yeri gəlmişkən, tədqiqatımızla birbaşa bağlı olan 19-20-ci əsrlərdə Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixini ümumi

kontekstdə ilk yazanların başında akademik Heydər Hüseynov gəlir ki, onun dünyagörüşü də yuxarıda qeyd etdiyimiz problemlərdən xali olmamışdır. Sovetlər Birliyi dövründə yaşamış H.Hüseynov, 1949-cı ildə işıq üzü görmüş "Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən" əsərində Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən A.A.Bakıxanov, M.Ş.Vazeh, M.F.Axundzadə, Mirzə Kazım bəy, H.Zərdabinin dünyagörüşlərini hərtərəfli şəkildə tədqiq etməklə yanaşı, dövrün şərtləri altında onların türk və müsəlman kimliyini deyil, antitürk Sovet ideologiyasına uyğun olaraq daha çox mələz bir "Azərbaycan" kimliyini, üstəlik də bolşevizm ideologiyasına uyğun olaraq da "ateist", "materialist" dünyagörüşlü baxışlarını ön plana çıxarmağa çalışmışdır.[1]

Sovetlər Birliyi dövründə H.Hüseynovla başlayan "Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi"ni bu yöndə yazmaq ənənəsini davam etdirən Ziyəddin Göyüşov da Quzey Azərbaycanın "sovetləşməsi"ndən sonrakı dövrə aid yazdığı «Sovet Azərbaycanında fəlsəfi fikir» (1979) kitabında fəlsəfə tariximizi araşdırarkən eyni müddəalardan çıxış etmişdir.[2] Həmin dövrdə "Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair oçerklər" (1966) adlı ümumi icmal halında kollektiv yaradıcılığın məhsulu olan, qədim dövrlərdən 18-ci əsr də daxil olmaqla, fəlsəfə tarximizdən bəhs olunan kitabda da "sovet ənənəsi" pozulmamışdır.[3] Bir sözlə, bu kitabları oxuduqda əsasən məlum olmur ki, "Azərbaycan fəlsəfə tarixi" adı altında hansı xalqın fəlsəfə tarixi yazılmışdır.

Ancaq SSRİ dağılıb Azərbaycan Respublikası müstəqilliyini yenidən bərpa etdikdən sonra digər sahələrdə (tarix, ədəbiyyat, dil və s.) olduğu kimi, fəlsəfə tarixçiliyi sahəsində də nisbətən Qərb-Sovet ideoloqlarının uydurduqları naməlum ya da mələz "Azərbaycan" kimlikli deyil, məhz Türk kimliyi mahiyyətinə uyğun olaraq kitablar, dissertasiyalar yazılmağa başladı. Belə kitablardan biri də, AMEA-nın müxbir üzvü, f.e.d. Zakir Məmməd-ovun qələmə aldığı qədim dövrlərdən 19-cu əsr də daxil omaqla

[1] Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007
[2] Геюшев З.Б. Философская мысль в советском Азербайджане. Баку, Элм, 1979
[3] Очерк по истории Азербайджанской философии. I том. Баку, 1966

böyük bir dövrü əhatə edən "Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi" (1994) kitabıdır. Yalnız bu kitabda nisbətən mələz bir "Azərbaycan" xalqının deyil, Türk nüvəli Azərbaycan xalqına aid fəlsəfə tarixinin öz əksini tapdığını görə bilərik. [4] Eyni zamanda, insaf naminə deməliyik ki, "Azərbaycan fəlsəfə tarixi"nin son dövrünü, yəni 19-20-ci əsrləri özündə müəyyən qədər əhatə edən kitablardan birinin müəllifi olan prof. Ağayar Şükürov da, öz əsərində nisbətən Türk nüvəli Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixini əks etdirməyə çalışmışdır. [5] Ancaq ümumilkdə "Fəlsəfə" ya da "Fəlsəfənin əsasları" kitablarının əksəriyyətində "Azərbaycan fəlsəfəsi"ndən bəhs olunarkən çox zaman məlum olmur ki, burada konkret hansı xalqın fəlsəfəsindən ya da fəlsəfə tarixindən bəhs olunur. Daha doğrusu, bu kimi kitablardan belə bir nəticə çıxarmaq olur ki, "Azərbaycan fəlsəfə tarixi" adı altında xaotik ya da mələz bir fəlsəfə tarixi şüurlara yeridilir.

Hər halda müstəqilliyimizin bərpasından sonra akademik şəkildə "Azərbaycan fəlsəfə tarixi"nin ən qədim dövrlərdən 18-ci əsr də daxil olmaqla, böyük bir dövrünü əhatə edən 4 cildliyinin ilk iki cildi nəşr olunub ki ("Azərbaycan fəlsəfə tarixi"nin XIX-XX əsrlərini əhatə etməli olan 3-4-cü cildlər isə hələlik işıq üzü görməmişdir), bu kitabları oxuduqda burada konkret bir deyil, bir neçə xalqın sintezindən ibarət mələz Azərbaycan xalqın fəlsəfəsindən bəhs olunması açıq şəkildə ifadə edilmişdir. Bu baxımdan "Azərbaycan fəlsəfə tarixi"nin ilk iki cildində razılaşmadığımız əsas məqamlardan biri, Azərbaycan xalqının bir neçə xalqdan (qafqazdilli, irandilli və türkdilli) törəmiş mələz bir xalq kimi qələmə verilib "Azərbaycan fəlsəfəsi"ni də həmin mələz xalqın məhsulu kimi dəyərləndirilməsidir: "...Azərbaycan fəlsəfəsi dedikdə əsas etibarilə Azərbaycanda məskunlaşmış qafqazdilli, türkdilli, irandilli etnosların üzvi birləşməsi zəminində formalaşmış Azərbaycan etrnosunun (xalqının) fəlsəfi görüşləri nəzərdə tutulur. Azərbaycan xalqının fəlsəfəsi və bütövlükdə mədəniyyəti etnik kökləri sayəsində tarixən qafqazdilli, türkdilli, irandilli mədəni bölgələrin mədəni ənənələri ilə əlaqədar olmaqla yanaşı eyni

[4] Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, «Şərq-Qərb», 2006
[5] Şükürov A. Fəlsəfə. Bakı, «Adiloğlu» nəşriyyatı, 2002

zamanda onların müəyyən mənada davamı olmuşdur”. [6] Bu sətirlərin müəllifi, əməkdar elm xadmi, f.e.d. Zümrüd Quluzadə Azərbaycan fəlsəfə tarixi elmi qarşısında duran problemlərə həsr etdiyi başqa bir məqaləsində də təxminən eyni fikirləri irəli sürmüşdür: “Qarşımızda duran problemlərdən biri də Azərbaycan fəlsəfə tarixini türkdilli, irandilli və Qafqaz dilli xalqların fəlsəfə tarixləri ilə əlaqədə tədqiq etməkdir”. [7] Qeyd edək ki, çar Rusiyası və Sovet Rusiyası dövründə ortaya çıxan bu problem yalnız Azərbaycan fəlsəfə tarixinin tədqiqində deyil,[8] [9] [10] [11] [12] [13] eyni zamanda tarix, [14] [15] [16] [17] [18] [19] [20] [21] ədəbiyyat, [22] [23] [24] [25] dilçilik,[26] [27] [28] [29]

[6] Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2012, s.14
[7] Кулизаде З. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.). ч.II. Баку: «Текнур», 2009, s. 43.
[8] История азербайджанской философии, т.1. – Баку: Элм, 2002. – 360 с. (ответственный ред. З.А.Кулизаде).
[9] Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, «Şərq-Qərb», 2006
[10] Həbiboğlu Vəli. Qədim türklərin dünyagörüşü. Bakı, «Qartal», 1996
[11] Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007
[12] Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (1-ci hissə). Bakı, “Təknur”, 2011
[13] Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (2-ci hissə). Bakı, “Elm və təhsil”, 2014
[14] Bünyadov Z.M. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. Bakı: «Elm», 2005
[15] Мамедова Ф. Кавказская Албания и албаны. Баку, ЦИКА. 2005
[16] Azərbaycan tarixi. VII cild. I c. Bakı, Elm, 2007
[17] Azərbaycan tarixi (uzaq keçmişdən 1870-ci ilə qədər). Bakı, «Çıraq», 2009 (red. Süleyman Əliyarlı).
[18] Azərbaycan tarixi. Ən qədim dövrlərdən XX əsrin əvvəllərinədək. B.: «Elm», 1993, 284 səh. (red. İqrar Əliyev).
[19] Azərbaycan tarixi. Dərslik. Bakı: Azərnəşr, 1994, 680 səh. (redaktorlar: Z.M.Bünyadov və Y.B.Yusifov).
[20] Mahmudov Yaqub. Azərbaycan: qısa dövlətçilik tarixi. Bakı, «Təhsil», 2005
[21] İsmayılov M.Ə. Azərbaycan tarixi. Bakı, Azərnəşr, 1993
[22] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, II cild. Bakı: Elm, 2007
[23] Qarayev Yaşar. Azərbaycan ədəbiyyatı XIX və XX yüzillər. Bakı, Elm, 2002
[24] Əlibəyzadə Elməddin. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (ən qədim dövrlər). Bakı, Qarabağ, 2009
[25] Şəmsizadə N. Azərbaycan ideologiyası. Bakı: «Sabah», 1996
[26] Axundov Ağamusa. Ümumi dilçilik. Bakı, Şərq-Qərb, 2006
[27] Budaqova Z.İ., Hacıyev T.İ. Azərbaycan dili. – Bakı: Elm, 1992
[28] Qeybullayev Q.Ə. Azərbaycan türklərinin təşəkkül tarixindən, Bakı, Azərnəşr, 1994
[29] Çobanzadə Bəkir. Seçilmiş əsərləri. V cilddə, I cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2007

[30] etnoqrafiya,[31] [32] mifologiya,[33] [34] politologiya[35] [36] [37] və digər sahələrin elmi araşdırmalarında da özünü büruzə vermişdir və verir də.

Hesab edirik ki, "Azərbaycan fəlsəfə tarixi" adlı kitablarda ya da digər əsərlərdə (o cümlədən, Azərbaycan tarixi, Azərbaycan ədəbiyyatı və b.) çar Rusiyası-Sovet Rusiyası-Avropa ənənəsinin davamı olaraq, Azərbaycan Türk xalqını üç ayrı-ayrı etnik qruplardan törəmiş mələz bir xalq kimi təqdim edib, "Azərbaycan fəlsəfəsi"ni də həmin mələz xalqın adına yazmaq birmənalı şəkildə yolverilməzdir. Çünki "Azərbaycan" ideyası, ya da "Azərbaycan məsələsi" Türklüyün eyniyyəti kimi meydana çıxmışdır, qafqazdilliliyin ya da irandilliliyin yox. Bunu, Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurucusu, milli ideoloq Məhəmməd Əmin Rəsulzadə "Qafqaz türkləri" əsərində çox dəqiq ifadə etmişdir: "…Güney Doğu Qafqaz torpaqlarının bütünlüklə Azərbaycan adı altında yaranmış siyasi quruluşlarda olması tutalqasından (sübutundan – F.Ə.) başqa Azərbaycan türklərinin yaşadıqları bir ölkə olduğu üçün buraya Azərbaycan deməkdə heç bir sıxıntı görülməmişdir. Bu adın yeni Türk Cümhuriyyətinə verilməsində ən böyük tutalqa sözsüz bu türklük olmuşdur". [38]

Bu anlamda "Azərbaycan etnosu" ya da "Azərbaycan xalqı" anlayışları istər tarixi-coğrafi, istərsə də elmi-mədəni anlamda dünən olduğu kimi bu gündə Türklüklə, Türk kimliyi ilə bağlıdır. Başqa sözlə, Azərbaycan Türk mədəniyyətinə, Azərbaycan Türk fəlsəfəsinə, Azərbaycan Türk tarixinə mənsubluqla qafqazdilliliyi, irandilliliyi, ərəbdilliliyi, rusdilliliyi qarışdırmaq doğru deyildir.

[30] Dəmirçizadə Ə.M. Azərbaycan ədəbi dilinin inkişaf yolları. Bakı, 1958
[31] Алекперов А.К. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку, 1960.
[32] Azərbaycan etnoqrafiyası. Üç cilddə I cild (baş red. T.Bünyadov). Bakı, «Şərq-Qərb», 2007
[33] Seyidov Mirəli. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı, Azərnəşr, 1989
[34] Şükürov A. Mifologiya. VI kitab//Qədim türk mifologiyası. Bakı, 1997
[35] Türkel Yadigar. Politologiya (açıqlamalarla sözlük və ya milli kimlik dərsləri). Bakı: «Təknur», 2008
[36] Politologiya. İzahlı lüğət (baş red., R.Mehdiyev). Bakı, «Şərq-Qərb», 2007
[37] Politologiya. Bakı, «MBM», 2008
[38] Rəsulzadə M.Ə. Qafqaz türkləri. Bakı, Təknur, 2012, s.61

Çünki biz tarixən də bu gündə "Azərbaycan" adlı istənilən dəyərin (fəlsəfi, tarixi, mədəni, iqtisadi, siyasi və s.) ilk növbədə, türklüklə, Türk-Oğuz ya da Türk-Qıpçaq kimliyi ilə bağlı olduğunu öz adımız kimi dəqiq bilirik. Ona görə də, bizim üçün "Azərbaycan fəlsəfəsi", "Azərbaycan tarixi", "Azərbaycan mədəniyyəti"nin sinonimi ya da eyniyyəti Türklüklə bağlıdır. Bir sözlə, bizim üçün doğma Türk dili ilə yanaşı, eyni zamanda digər dillərdə də yazıb yaratmış Dədə Qorqud, Bəhmənyar, Baba Kuhi, Nizami Gəncəvi, Xaqani, E.Miyanəci, Qul Əli, N.Tusi, Nəimi, Nəsimi, Füzuli, M.Şəbüstəri, Ş.İ.Xətayi, Rəcəbəl Təbrizlii, Saib Təbrizi, Yusif Qarabağı, A.A.Bakıxanov, C.Əfqani, H.Zərdabi, Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, H.Hüseynov, S.C.Pişəvəri, M.Şəhriyar, C.Heyət və başqa mütəfəkkirlərimizin hər biri Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin təmsilçiləridirlər.

Hesab edirik ki, milli tariximiz, milli fəlsəfəmiz, milli ədəbiyyatımız, milli dil tariximiz, milli mədəniyyətimiz yazılarkən burada Türk kimliyi əsla gözardı edilməməlidir. Məsələn, milli fəlsəfi tariximiz yazılarkən "Azərbaycan fəlsəfə tarixi" deyil "Azərbaycan Türk fəlsəfə tarixi" ya da ən azı "Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixi" anlayışı önə çəkilməli, bu anlamda yalnız Quzey Azərbaycan xalqının deyil, Güney Azərbaycan da daxil olmaqla vahid Azərbaycan Türk xalqının fəlsəfə tarixi ələ alınmalıdır. Bu zamanda özündən əvvəlki fəlsəfə tarixinin davamı kimi, Azərbaycan Türk ziyalılarının fəlsəfi düşüncədə ortaya qoyduqları mənəvi-zehni əmək qeyd olunmalıdır. Başqa sözlə, qeyri-müəyyən ya da "mələz" bir xalqın fəlsəfi düşüncəsi deyil, konkret olaraq Azərbaycan Türk xalqının fəlsəfi düşüncə tarixi yazılmalıdır. Təbii ki, tarix boyu Azərbaycan türkləri ilə yanaşı azsaylı etnik qrupların nümayəndələri arasında da müəyyən fəlsəfi fikir payı sahibləri olubsa, həmin kitablarda yer almalıdır. Ancaq bütövlükdə Azərbaycan xalqının fəlsəfəsi dedikdə, burada söhbətin ilk növbədə, Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin fəlsəfi irsindən getdiyi açıq şəkildə ifadə olunmalıdır.

Hazırda əski dövr və orta çağ Azərbaycan Türk fəlsəfə tarixinə həsr olunmuş kitablarda, dissertasiyalarda deyil, eyni zamanda XIX-XX əsrlər Azərbaycan Türk fəlsəfə tarixinə aid əsərlərdə də

həmin ciddi nöqsanlara rast gəlmək mümkündür. XIX-XX əsrlərdə milli fəlsəfə tariximizlə bağlı ayrı-ayrı dövrləri, mütəfəkkirləri həm "Azərbaycan fəlsəfə tarixi" şöbəsinin əməkdaşları, həm də digər tədqiqatçılar işləmişdilər ki, yuxarıda qeyd etdiyimiz ümumi nöqsanlar burada da vardır. Hər halda bu bir həqiqətdir ki, istər "Azərbaycan fəlsəfə tarixi" adlı kitablarda, istərsə də bu məsələyə həsr olunmuş digər tədqiqat işlərində milli fəlsəfə tarixindən çox qeyri-milli ya da kosmopolit fəlsəfə tarixi öz əksini tapmışdır.

I FƏSİL

XIX əsrdə Qacarlar dövlətində və Azərbaycanda ictimai-siyasi və mədəni mühit

1.1. XVIII əsrin sonu – XIX əsrin əvvəllərində Qacarlar dövlətində və Azərbaycanda ictimai-siyasi və mədəni mühit

XIX əsrdə Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin əsas problemlərinə işıq tutmaq üçün ilk növbədə, həmin dövrdə Qacarlar dövlətinin, o cümlədən Azərbaycanın ictimai-siyasi və mədəni mühtinə nəzər salmaq vacibdir. Bir qədər də dəqiqləşdirsək deyə bilərik ki, Qacarlar dövründə baş verən ictimai-siyasi hadisələr, eyni zamanda mədəni mühitlə də bağlı olan yeniləşmə-islahatçılıq hərəkatları, maarifçilik məsələləri Azərbaycan xalqının fəlsəfəsinin mahiyyətinin, məzmununun aşkara çıxarılmasında mühüm yerə malikdir. Təəssüflə bildirməliyik ki, Qacarlar Türk dövlətinin Azərbaycan türklərinin bütünü ilə yoluna davam etmək istəyi Çar Rusiyası ilə bağlanmış Gülüstan (1813) və Türkmənçay (1828) sülh müqavilələri nəticəsində yarımçıq qalmışdır. Bu anlamda Güney Azərbaycan türklərinin tarixinin, mədəniyyətinin, fəlsəfəsinin və başqa sahələrinin uğurları, uğursuzluqları böyük ölçüdə Qacarlar dövləti ilə bağlı olmuşdur. Ancaq biz burada öncə Qacarlar və Böyük Azərbaycan coğrafiyasında baş verən proseslərə bir yerdə nəzər yetirməyi (1828), daha sonra isə Quzey Azərbaycan xalqının çar Rusiyasının müstəmləkəsi dövründə ortaya qoyduğu mücadiləni, Qacarlar və Güney Azərbaycanda baş verən ictimai-siyasi, elmi-mədəni prosesləri ayrı-ayrılıqda tədqiq etməyi məqsədəuyğun hesab etmişik. Əgər nəzərə alsaq ki, Rusiya və Avropa tarixçiliyi Qacarlar Türk dövlətinin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin tarixini əsasən saxtalaşdırmaqla məşğul olmuşdur, o zaman bu tarixin yenidən dəyərləndirilməsi zərurətə çevrilmişdir. Çünki tarixi hadisələri dərk etmədən bir xalqın fəlsəfəsinin istiqamətləri və mahiyyəti haqqında dərindən fikir yürütmək mümkünsüzdür.

XVIII əsrin sonu – XIX əsrin əvvəllərində Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının çar Rusiyası kimi böyük bir imperiya dövlət ilə qonşu olmaları, üstəlik bu qərbsayağı xristian "qonşu"nun "parçala və hökm sür" siyasətinə köklənməsi milli faciəmizin ən mühüm mərhələlərindən biridir. Bu anlamda deyə bilərik ki, bəzi Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarını yanlışlığa sürükləyən, bəlkə də bir çox hallarda buna məcbur edən çar Rusiyası amili idi. Ancaq bu heç də, bütövlükdə bəzi xanlıqların çar Rusiyasının işğalçılıq planının tərkib hissəsi olaraq qeyri-milli mövqedən çıxış etmələrinə haqq qazandıra bilməz. Bizcə, həmin dövrdə xanlıqların əksəriyyəti milli iradə nümayiş etdirib Qacarlar dövlətinə birləşmək haqqında qərar qəbul etsəydilər, böyük ölçüdə Güney Qafqazın, o cümlədən Azərbaycanın quzeyinin Rusiya tərəfindən işğalının qarşısı alınacaqdı.

Hazırda çağdaş Azərbaycan tarixçilərinin əksəriyyəti də əsil həqiqəti ifadə etmək əvəzinə, Çar Rusiyasıyla Sovet Rusiyası mifindən və qorxusundan qurtula bilmədikləri üçün milli faciəmizin gerçəkləşməsində rol oynamış xanlıqları müsbət, milli birliyimiz uğrunda mücadilə verən Əfşarları, Qacarları "ümumi düşmən" ya da mühafizəkar, gerilikçi işğalçı "İran", ən əsası isə Rusiyanı "himayəçi" ya da "tərəqqipərvər" işğalçı adlandırmaqla işlərini bitmiş hesab edirlər. Guya, Qacarlara qarşı olmuş bəzi Quzey Azərbaycan xanlıqları (Qarabağ, Şəki və b.) da mühafizəkar işğalçı "İran"ı deyil də, xeyirxah "himayəçi" ya da "tərəqqipərvər" işğalçı Rusiyanı seçmək məcburiyyətində qalıblar. Halbuki, "ümumi düşmən" milli kimlik, dini kimlik, milli mədəniyyət, milli tarix baxımından ortaq olduqları Qacarlar deyil, tam tərsinə bütün bu məsələlərdə daban-dabana zidd olan çar Rusiyası idi. Milli taleyimiz həll olunduğu bir dövrdə Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının əksəriyyətinin də guya, sadəlöhvlüklə çar Rusiyasının vədlərinə inandıqlarına görə Qacarlardan üz çevirdiklərini yazmaq nə elmi obyektivliyə, nə də Azərbaycan tarixçisinin milli iradəsinə uyğundur. Bir sözlə, hər şeyi olduğu kimi yazmaq lazımdır ki, Qacarlarla birləşməyə qarşı çıxaraq Rusiyaya üz tutan xanlıqlar qeyri-milli mövqe tutmuşlar, həmin

xanlıqların arxasında dayanan çar Rusiyası isə "himayəçi", "tərəqqipərvər" deyil barbar bir işğalçı olmuşdur.

Bütün bunları nəzərə almadan, Qacarlar Türk dövlətinin qurucusu Ağa Məhəmməd şah Qacarın və onun varislərinin Quzey Azərbaycan Türk xanlıqlarını xoşluqla ya da zorla yeni dövlətdə birləşdirmək siyasətinin sonda niyə uğursuzluqla nəticələnməsini dərk etmək mümkün deyildir. Ona görə də, bu məsələ ilə bağlı ilk növbədə bilməliyik ki, XVIII əsrin sonlarına doğru Ağa Məhəmməd şah Qacar yeni Türk dövlətinin quruluşu yolunda bir tərəfdən xeyli dərəcədə müstəqilləşmiş, eyni zamanda taktiki gedişlərini dəyişərək yeni oyunlarla Güney Qafqazı işğal etmək istəyən "humayəçi" rolundakı çar Rusiyası ilə üz-üzə qalmışdır. Ağa Məhəmməd şah Qacar üçün hər iki hədəfi dəf edərək Güney Qafqazı, o cümlədən Quzey Azərbaycanı yeni dövlətin tərkibinə qatmaq həyati önəm daşısa da, ancaq "himayəçi"lərinə, əslində isə potensial işğalçıları Rusiyaya arxalanan xanlıqları, eyni zamanda Güney Qafqazı işğal etməyə fürsət gözləyən çar Rusiyasını yola gətirmək çox zor idi. Bütün bunlara baxmayaraq Ağa Məhəmməd şah Qacarın Güney Qafqazı, o cümlədən Quzey Azərbaycanı yeni dövlətin tərkibinə qatmaq məsədi ilə 1795-ci ilin yaz-yay aylarında həmin ərazilərə doğru hərbi yürüşü də, yanlız Qacarlara tabe olmaq istəməyən Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqları ilə gürcü Kartli-Kaxeti çarlığına deyil, eyni zamanda onların "himayəçi"si rolunu oynayan çar Rusiyasına qarşı müharibənin başlanması dermək idi. Çünki Ağa Məhəmməd şah Qacarın bu hərbi yürüşünün mahiyyətində əsasən, yeni Türk dövlətinə birləşmək istəməyən xanlıqlara öz yerini göstərməsi, digər tərəfdən həmin xanlıqların "himayəçi"si olan çar Rusiyasının Güney Qafqazdan əlini üzməsinə bir işarə, xəbərdarlıq idi. Demək olar ki, Qacarların qurucusunun Güney Qafqaza, o cümlədən Quzey Azərbaycana ilk hərbi yürüşü əsasən uğurla nəticələndi, yalnız Qarabağ xanlığının müqavimətini qırıb Şuşanı ələ keçirmək mümkün olmadı. Bu məsələnin də tezliklə həll olunacağına ümid edən Ağa Məhəmməd xan həmin hərbi yürüşdən az sonra, 1796-cı ilin martın 21-də Tehranda şah elan olundu. Çünki 1795-ci il yürüşündən sonra o, böyük ölçüdə əski Səfəvilər ərazisinə sahib çıxmış, bununla da

onun qanuni varisi olduğunu ortaya qoymuşdur. Tacqoyma zamanı Ağa Məhəmməd şah Qacara Ərdəbildən Şeyx Səfi məqbərsindən gətirilmiş çutqabağı və şah qılıncının verilməsi isə, Qacarların Səfəvilər dövlətinin qanuni varisi olmasının təsdiqi idi. Təsadüfi deyil ki, Səfəvilər kimi Qacarları da bir çox tarixçilər, o cümlədən Qarabağnamə müəllifləri Qızılbaşlar kimi qeyd etmişlər. [39] [40]

Ağa Məhəmməd şah Qacar Xorasanı ələ keçirib (1796) Əfşarların buradakı hakimiyyətinə tamamilə son vedikdən sonra da, onu ən çox rahatsız edən Güney Qafqaz, o cümlədən Quzey Azərbaycan məsələsi idi. O, yaxşı anlayırdı ki, 1795-ci ildə Güney Qafqazı, o cümlədən Quzey Azərbaycanı əsasən, yeni dövlətin tərkibinə qatsa da, ancaq bu məsələ öz qəti həllini tapmamışdır. Çünki bu məsələdə başlıca əngəl kimi bəzi Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının (Qarabağ, Şəki və b.) Qacarlara birləşməyə qarşı meyilsizliyi görünsə də, əslində əsas problem onların "himayəçi"si qılığına girmiş çar Rusiyası idi. Bu anlamda həmin xanlıqların çoxunun "himayəçi"ləri Rusiyaya güvənərək yenidən Qacarlara qarşı baş qaldırması, ya da "himayəçi"nin özünün Güney Qafqaza hərbi qüvvələr yeritməsi hər an gözlənilirdi.

Qacarların 1795-ci ildə Güney Qafqaza, o cümlədən Quzey Azərbaycana əsasən uğurlu hərbi yürüşü bölgədəki ictimai-siyasi vəziyyəti kökündən dəyişdirmişdir ki, bu da həmin əraziləri işğal etmək niyyətində olan çar Rusiyasını qətiyyən qane etmirdi. Bir-birlərilə daima düşmənçilik edən Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarına bu yolda böyük "yardım" edən çar Rusiyası əvvəllər daha çox kənardan, "parçala və hökm sür" siyasətilə vəziyyətə nəzarət etməyə üstünlük verirdisə, Qacarların ortaya çıxmasıyla həmin xanlıqların ortaq milli-dini duyğular altında yeni dövlətdə birləşə biləcəyi təhlükəsini hiss etdikdən sonra onlara qarşı müharibə elan etməkdən başqa yol görmədi. Hər halda Ağa Məhəmməd şah Qacarın Güney Qafqazı xeyli dərəcədə nəzarəti altına alıb Tehrana dönməsindən az sonra, yəni 1795-ci ilin payızında çar Rusiyasının 1783-cü il Georgiyevski müqaviləsini bəhanə edərək Güney Qafqaza hərbi qüvvə yeritmək barədə qərar

[39] Qarabağnamələr. I kitab. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006, səh.86
[40] Qarabağnamələr. II kitab. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006, səh.39

qəbul etməsi, eləcə də çariça II Yekaterinanın Güney Qafqazın işğalı ilə bağlı sərəncam verməsi Rusiya-Qacarlar müharibəsinin qaçılmaz olduğunu ortaya qoyurdu. Hələ, 1795-ci ilin payızında Quzey Qafqazdakı rus qoşunlarının başçısı General Qudoviçə Güney Qafqazı işğal etmək göstərişi verən çariça II Yekaterina, bununla bağlı imzaladığı sərəncamda açıq şəkildə ifadə edirdi ki, Güney Qafqaz və Xəzər dənizi sahilləri Qacarlar qoşunlarından təmizlənməlidir. Hətta, sərəncamda Qacarlar qoşunları silaha əl atdıqlarında düşmənə cavab vermək, onları Güney Qafqaza bir daha yaxın buraxmamaq fikri də öz əksini tapmışdır.[41] Beləliklə, çar Rusiyası birinci dəfə Səfəvilər dövründə (1720-ci illər) Qafqazı, o cümlədən Quzey Azərbaycanı işğal etmək üçün hərbi yürüşlər təşkil etsə də, sonda Nadir xan Əfşar tərəfindən məğlubiyyətə düçar olub sülh müqaviləsi bağladıqdan sonra (1735) ikinci dəfə, 1796-ci ilin ilk aylarında Güney Qafqaza, o cümlədən Quzey Azərbaycana istiqamətlənmiş ilk irihəcmli hərbi yürüşü ilə, konkret Dərbəndə hücum etməsilə Qacarlara qarşı rəsmən müharibə elan etmiş oldu. A.A.Bakıxanov da açıq şəkildə yazır ki, 1796-cı ildə çariça II Yekaterina Güney Qafqaz uğrunda Qacarlarla müharibəyə başlamışdı.[42] Ona görə də hesab edirik ki, ilk Rusiya-Qacarlar müharibəsi də 1804-1813-cü illərdə deyil, 1796-1797-ci illərdə gerçəkləşmişdir.

Maraqlıdır ki, hazırda da Qacarları Quzey Azərbaycan xanlıqlarının "ümumi düşməni" adlandıran çağdaş Azərbaycan tarixçiləri var ki, onlar çar Rusiyasının ikinci dəfə Güney Qafqaza hərbi qüvvələr yeridərək bu torpaqları işğal etmələrinə mümkün olduğu qədər haqq qazandırmağa çalışırlar.[43] Bu kimi kitabları oxuduqda onun müəlliflərinin azərbaycanlı, Azərbaycan tarixçisi deyil, bir Rusiya tarixçisi ya da Rusiyaya xidmət edən rusbaşlı Azərbaycan tarixçisi olması qənaəti yaranır. Çünki burada açıq aşkar bəzi müəlliflər çar Rusiyasının Güney Qafqaza işğalçılıq yürüşünü Quzey imperiyasının təhlükəsizliyi adına məcburi bir

[41] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. III cild (XIII-XVIII əsrlər). Bakı, "Elm", 2007, səh.470-471
[42] Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, səh. 207
[43] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. III cild (XIII-XVIII əsrlər). Bakı, "Elm", 2007, s.470

addım kimi dəyərləndirdiyi halda, öz dədə-baba torpaqlarını rus qoşunlarından qorumağa çalışan Əfşarları və Nadir şah Əfşarı, Qacarları və Ağa Məhəmməd xan Qacarı isə düşmən, işğalçı kimi qələmə verirlər. Ümumiyyətlə, Sovetlər Birliyi dövründə olduğu kimi, hələ də milli tarixmizdə "İran" ümumiləşdirməsi adı altında Qacarları düşmən göstərib onlara qarşı "Şuşada qarabağlıların qəhrəmancasına müqavimətin"dən, ya da "1796-cı ildə Rusiya qoşunlarının Azərbaycana yürüşü ilə əlaqədar İran tərəfindən təhlükə sovuşdu"[44] düşüncəsindən çıxış etmək çox təhlükəlidir. Hesab edirik ki, Qacarların Güney Qafqaz, o cümlədən Quzey Azərbaycan uğrunda Rusiya ilə apardığı müharibələri əfsanəvi, ideoloji "İran" kimliyindən baxmaqdan əl çəkib, bunun Oğuz-Türkmən Qacarlar dövlətiylə çar Rusiyası arasında olduğunu anlamaq vacibdir. Oğuz-Türkmən Qacarlar dövləti də heç bir anlamda "İran" kimliyi adı altında ümumiləşdirlə bilməz.

Çar Rusiyasının Güney Qafqaza, o cümlədən Quzey Azərbaycana ikinci işğalçılıq yürüşünə başçılıq edən General Valerian Zubovun komandanlıq etdiyi böyük bir rus-kazak ordusu 1796-cı ilin aprelində milli sərhədlərimizi pozaraq bir neçə ay ərzində Quba, Dərbənd, Gəncə, Şamaxı, Bakı şəhərlərini işğal etdi. Çar Rusiyasının bu hərbi yürüşü zamanı isə əvvəllər Qacarları dəstəkləyən üç xanlıqdan yalnız Quba xanlığının xanı Şeyx Əli xan sözünü tutaraq Qacar qoşunları ilə birlikdə sona qədər düşmənə qarşı mübarizə apardı (Şeyx Əli xan da Cavad xan kimi ruslara qarşı sona qədər mücadilə edən milli ruhlu qəhrəman xanlarmızdan biri olmuşdur). Əvvəlcə Qacarların yanında olacaqlarına söz verən Gəncə, Şəki, eləcə də Qarabağ, Bakı, Şamaxı kimi xanlıqlar isə çar Rusiyasının "himayəçi"liyi ilə müstəqilliklərini saxlaya biləcəklərini ümid etdikləri üçün, ya da məcburi şərtlər altında Rusiya qoşunlarına qarşı ciddi bir müqavimət göstərmədən təslim oldular.[45] Xüsusilə də, xanlıqlar arasında Rusiya himayəçiliyini qəbul etməkdə vaxtilə Ağa Məhəmməd şah Qacara daha çox müqavimət göstərən Qarabağ xanlığı birinci olaraq canfəşanlıq göstərdi ki, digər xanlıqlar da onun təsiri altında Quzey

[44] Yenə orada, s.471
[45] Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, s. 209

imperiyasına itaət etməyə hazır olmaları barədə Zubova məktublarla müraciət etdilər.[46] Ağa Məhəmməd şah Qacar buna etiraz olaraq onlardan rus qoşunlarına qarşı vuruşmağı tələb etdi ki, bunun da heç bir nəticəsi olmadı.[47] Yalnız 1796-cı il noyabrın 6-da II Yekaterinanın qəfil ölümü, I Pavelin taxta çıxmasıyla vəziyyət dəyişdi. I Pavel çarlıq taxtına oturar-oturmaz rus qoşunlarının Güney Qafqazdan çıxarılması əmrini verdi. Bununla da çar Rusiyasının Güney Qafqazı işğal planı ikinci dəfə də yarımçıq qalmış oldu.

Çar Rusiyasında baş verən hökmdar dəyişikliyindən sonra yaranan boşluqdan istifadə edərək Güney Qafqazı, o cümlədən Quzey Azərbaycanı birdəfəlik hakimiyyəti altına almaq üçün Ağa Məhəmməd şah Qacar 1797-ci ilin yazında ikinci hərbi yürüşə çıxdı ki, Qacarların, o cümlədən Azərbaycan türklərinin gələcək taleyini də məhz bu yürüş həll etdi. Çox yazıqlar olsun ki, istəyərəkdən ya da istəməyərəkdən "himayəçi" Rusiyanın təsiri altında olan Qarabağ xanı İbrahimxəlil xan Ağa Məhəmməd şahla ortaq dil tapmaq əvəzinə yenə də xəyanətə əl ataraq, müharibə yolunu seçdi. Ancaq bu dəfə Ağa Məhəmməd şah Qacarın Şuşanı tutacağını (çünki başı taxt-tacı ətrafındakı problemlərə qarışan çar Rusiyası rəhbərliyi bu dəfə Qarabağ xanlığına heç bir yardım göstərə bilmirdi) yaxşı bildiyi üçün, kiçik bir dəstəsi ilə Balakənə ya da Şəkiyə tərəf qaçmaqla ona inanalara da sarsıdıcı zərbə vurdu. Bütün bunlara baxmayaraq, çağdaş Azərbaycan tarixi kitablarında hələ də İbrahimxəlil xanın qəhrəman, Ağa Məhəmməd şah Qacarın isə qəddar, işğalçı, düşmən kimi qələmə verilməsi Sovet-Rus tarixçiliyi ənənəsinin davamından başqa bir şey deyildir.[48] Ağa Məhəmməd şah Şuşanı ələ keçirdikdən sonra (1797-ci il may-iyun), çox haqlı olaraq rus qoşunları Quzey Azərbaycanı işğal edərkən onlara müqavimət göstərməyən xanları ciddi şəkildə danladı, ancaq bir daha xəyanətə yol verilməməsi şərti ilə onlar bağışladı. Beləliklə, Quzey Azərbaycanda hakimiyyətini böyük

[46] Qarabağnamələr. I kitab. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006, s.64, 141
[47] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə.III cild (XIII-XVIII əsrlər).Bakı, Elm, 2007, s.473
[48] Yenə orada, s.476-477

ölçüdə bərpa edən Ağa Məhəmməd şah Qacar Tiflis üzərinə səfərə hazırlaşmağa başladı.

Ancaq 1797-ci il iyulun 4-də Türk tarixinin, o cümlədən Azərbaycan Türk tarixinin ən böyük faciələrindən biri baş verdi; Ağa Məhəmməd şah Qacar sui-qəsd nəticəsində öldürüldü. Çağdaş Azərbaycan tarixi kitablarında yazılır ki, Ağa Məhəmməd şaha "sui-qəsdin təşkilatçılarından biri İbrahimxəlil xanın qardaşı Mehrəli xanın oğlu Məhəmməd bəy idi. Həmin gecə o öz adamlarını üç dəstəyə bölüb, birinə İran sərbazlarının (Qacar Türk əsgərlərinin-F.Ə.) sərkərdələrini həbs etmək, digərinə dustaqları zindandan buraxmaq, o birinə isə plan baş tutmadığı təqdirdə hazır vəziyyətdə olmağı tapşırdı".[49] Hesab edirik ki, burada yazılanlar gerçəklikdən çox uzaq olub başqa sözlə, bu sui-qəsddə Qarabağ xanlığını önə çəkib Rusiyanı mələksimalı etmək məqsədi güdür. Birincisi, Məhəmməd bəy sui-qəsdin təşkilatçılarından deyil icraçılarından biri idi. İkincisi, burada əsas icraçı rolunu Məhəmməd bəydən çox Qacarlar ordusunun baş sərkərdəsi Sadıq xan Şəqaqi oynamışdır. "Qarabağnamə" müəlliflərindən Əhməd bəy Cavanşir də dolayısıyla olsa belə təsdiq edir ki, Ağa Məhəmməd şahın öldürülməsində Məhəmməd bəylə Sadıq xan Şəqaqi birgə hərəkət ediblər.[50] Sadəcə, dövrün bəlli şərtləri altında bu müəllif Ağa Məhəmməd şah Qacara qarşı sui-qəsdin əsas təşkilatçısının adını çəkməsə də, bizcə, bu gün Azərbaycan Türk tarixçiliyi rəsmən qəbul etməlidir ki, qətlin icraçıları olan Sadıq xan Şəqaqi, Məhəmməd bəy Batmanqılıncı buna təhrik edən çar Rusiyası olmuşdur. Bəs, nə üçün məhz çar Rusiyası!?

XVIII əsr Türk (Azərbaycan) tarixində iki tarixi qırılma nöqtəsi var: 1) 1747-ci il; 2) 1797-ci il. Birinci halda, 1747-ci ildə Əfşarlar dövlətinin qurucusu Nadir şah Əfşar sui-qəsd nəticəsində faciəli şəkildə qətlə yetirilmişdir ki, onun ölümü ilə yalnız böyük bir Türk dövləti süquta uğramamış, eyni zamanda yarıməsrlik hərc-mərcliyin əsası qoyulmuşdur. İkinci olaraq da, 1797-ci ildə Ağa Məhəmməd şah Qacar Şuşada sui-qəsd nəticəsində faciəli şəkildə qətlə yetirilmişdir ki, onun ölmüylə bir tərəfdən Azərbaycan

[49] Yenə orada, s.479
[50] Qarabağnamələr. I kitab. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006, səh.192

türklərinin bütövlüyünə ciddi zərbə dəymiş, digər tərəfdən isə Güney Qafqazı, özəlliklə Quzey Azərbaycanı itirməklə Qacarlar dövləti 1925-ci ildəki süqutunun zəminini hazırlamış olmuşdur. Hesab edirik ki, hər iki faciənin baş verməsində "sapı özümüzdən olan baltalar" müəyyən rol oynasalar da, ancaq bu sui-qəsdlərin əsas təşkilatçıları xarici dövlətlər olmuşdur. Xüsusilə, Ağa Məhəmməd şah Qacara qarşı sui-qəsdin əsas təşkilatçısının çar Rusiyasının olduğunu açıq çəkildə ifadə edirik. Başqa sözlə, Qacarların qurucusuna qarşı sui-qəsddə Məhəmməd bəylə Sadıq xan təkbaşına hərəkət etməmiş, onları buna təhrik edən qüvvə çar Rusiyası olmuşdur.[51]

Bu bir gerçəkdir ki, Ağa Məhəmməd şah Qacar Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarını (Qarabağ, Quba, Şəki, Şamaxı və b.) dəfələrlə xəbərdarlıq etmiş, onları yeni Türk dövləti ətrafında birləşməyə çağırmışdır. Həmin quzey xanlıqları arasından da daha çox Gəncə (Cavad xan), Quba (Şeyx Əli xan) və Bakı (Hüseynqulu xan) xanları vahid Azərbaycan və vahid dövlətçilik ideyasını dəstəkləmişlər. Digər xanlıqlar çar Rusiyası və Qacarlar arasında manevr etməklə müstəqilliklərini saxlaya biləcəklərini ümid etdikləri halda, zaman-zaman təklənərək Moskvanın vassallarına, daha sonra isə tamamilə müstəmləkəsinə çevrilmişlər. Azərbaycanın quzey torpaqlarının müstəmləkə halına düşürülməsində bir tərəfdən çar Rusiyasının da fitnəkarlıqlarıyla Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının (Qarabağ, Gəncə, Quba, Şəki, Şamaxı və b.) öz aralarında birlik nümayiş etdirə bilməmələri ya da Qacarlara tabe olmamaları, digər tərəfdən Ağa Məhəmməd şah Qacarın Şuşada faciəli ölümü həlledici rol oynamışdır. Özəlliklə, Ağa Məhəmməd şah Qacarın Şuşada faciəli ölümü ilə Nadir şah Əfşarın başlatdığı Təbriz mərkəzli Azərbaycan, eyni zamanda vahid Türk dövləti ətrafında birləşmə ideyaları bir daha yenidən yarımçıq qalmış oldu. Bizcə, Ağa Məhəmməd şah Qacarın aqibəti Nadir şah Əfşar kimi olmasaydı, Azərbaycanın quzey hissəsinin çar Rusiyası tərəfindən işğalı böyük ölçüdə baş tutmayacaqdı. Ancaq əvvəlcə Nadir şah Əfşarın (1747), daha sonra

[51] Həsənzadə Tahirə. XVIII-XIX əsrlərdə İranda yaşamış Azərbaycanlı ictimai-siyasi xadimlər. Bakı-2007, səh.113

Ağa Məhəmməd şah Qacarın (1797) faciəli qətlləri, 1813-cü Gülüstan və 1828-ci il Türkmənçay müqavilələri ilə Azərbaycanın quzey hissəsinin çar Rusiyası tərəfindən işğalına, təxminən 100 il sonra isə, yəni 1925-ci ildə Qacarlar Türk dövlətinin Böyük Britaniyanın birbaşa dəstəyilə devirilib onların yerinə irançı düşüncəli Pəhləvilərin Türk dövlətində qeyri-qanuni şəkildə hakimiyyətə gətirilməsinə səbəb olmuşdur.

Hər halda Ağa Məhəmməd şah Qacarın əsasən, Quzey Azərbaycanı nəzarət altına alıb Tiflisə səfərə hazırlaşdığı bir zamanda bunun baş verməsi təsadüfi hesab oluna bilməz. Çünki yalnız Ağa Məhəmməd şahın öldürülməsi ilə Güney Qafqazın, o cümlədən Quzey Azərbaycanın Qacarlara birləşdirilməsinə böyük ölçüdə nöqtə qoyula bilərdi. Bunu çox yaxşı anlayan çar Rusiyası gözlənilən təhlükəni önləmək üçün, Sadıq xan Şəqaqi Ağa Məhəmməd şah Qacarın qətlindən sonra Qacarların yerinə şahlıq taxtına otuzdurması, Məhəmməd bəyi isə Qarabağ xanlığının xanı olması vədləri ilə sözügedən sui-qəsdə cəlb etmişlərdir. Sui-qəsdin icraçılarının Ağa Məhəmməd şah Qacarın qətlindən sonra atdığı addımlar, eyni zamanda Rusiyanın əvvəlcədən onlara olan münasibətləri də bunu təsdiq edir. Hələ, Ağa Məhəmməd şah Qacarın Şuşaya daxil olmasından bir müddət öncə Sadıq xan Kotlyarevski soyadlı rus generalına göndərdiyi məktubunda yazırdı: "Əlahəzrət General, Şah Şuşanı almaqda israrlıdır. O, buranı alsa, Tehrandan sonra ikinci paytaxt buranı elan edəcək. Daha sonra bütün xanlıqları bir araya gətirəcək. Əmrinizə tabeyəm". Kotlyarevskinin isə cavab məktub bu məzmunda olmuşdur: "Əlahəzrət Çar sizin bu xidmətinizi böyük dəyərləndirir. Şahın orda qalmasının qarşısını ala bilməsəniz, öldürün. Sadıq xan, İran hökmdarı olacağınıza əminik. Siz narazı Məmməd bəyin köməyindən yararlana bilərsiniz".[52]

Şuşada qaldığı üç gün ərzində Sadıq xanın davranışlarından şübhələnən Qacarlar hökmdarı onun evində axtarış aparmağı xəlvət fərraşlara (casuslara) tapşırıq verir və onun ruslarla yazışmaları ələ

[52] Esnadi ez Revabet-ı İran ve Rusye ez Safaviye ta Kacariye, Ter. Rahim Musulmanyan Kubadiyani, Behruz Musulmaniyan Kubadiyani, Tahran 1387, s. 210

keçir.[53] Bakıxanov da yazır ki, "şahın qatilləri onun qılınc, xəncər, bazübənd və sandıqçasını Sadıq xanın yanına aparmışdılar. Sadıq xan Azərbaycanı fəth etdikədən sonra Qəzvin üzərinə gəldi. Lakin şəhərə girə bilmədi, öldürülən padişahın vəlihədi və qardaşı oğlu Fətəli şah Hüseynqulu xan oğlu ilə olan müharibədə Sadıq xan məğlub olub Səraba qayıtdı".[54] Hər halda məhz Moskvanın məkrli planının nəticəsi olaraq Ağa Məhəmməd şah Qacarın qətlindən dərhal sonra Sadıq xanla Məhəmməd bəyin qısa müddət də, uyğun olaraq özlərini "şah" və "xan" kimi aparmaları təsadüfi olmamışdır. Özəlliklə, Ağa Məhəmməd şah Qacarın qətlinə baxmayaraq, "Qarabağnamə" müəlliflərindən Mirzə Camal Cavanşirin təbrincə desək, "bir para maneələrə görə"[55] İbrahimxəlil xanın üç ay Qarabağa gedə bilməyib Balakəndə qalmasının, həmin müddət ərzində də Məhəmməd bəyin özünü Qarabağ xanı kimi aparmasının[56] tək səbəbəkarı var: çar Rusiyası.

Bu gün bəzi Azərbaycan tarixçilərinin uydurması ki, İbrahimxəlil xanın Məhəmməd bəydən şübhələnməsi Qarabağ xanlığının vəziri Molla Pənah Vaqifin öldürülməsi ilə bağlı olmuşdur,[57] heç bir həqiqəti özündə əks etdirmir, çünki bu qətlə şəxsi ədavət səbəb olmuşdur.[58] Əslində İbrahimxəlil xanı sui-qəsd hadisəsindən sonra əsas narahat edən məsələ qardaşı oğlunu xəyanətə sürükləyən çar Rusiyası idi ki, Moskvadan gözlənilməz bir zərbə alan xan hətta, bundan sonra müəyyən qədər Qacarlarla yaxınlaşmağa məcbur olmuşdur. Bakıxanov yazır: "İbrahim xan şahın cənazəsini böyük ehtiram və alimlərin müşayiətilə yola saldı. Səmimiyyət və ixlas tərzilə yeni şahın hüzuruna bir ərizə yazdı və nəvazişə nail oldu. Oğlu Əbülfəth ağanı da padişahın hüzurunda qalmaq üçün göndərdi". [59] Dünənə qədər düşmən münasibət bəslədiyi Ağa Məhəmməd şah Qacarın cənazəsinə belə bir ehtiram göstərməsi, eləcə də Qacarların yeni hökmdarı Fətəli şah Qacara

[53] Бугков П. Материалы для новой истории Кавказа, ч. II., СПб., 1869, стр.142.
[54] Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, s. 211
[55] Qarabağnamələr. I kitab. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006, s.145
[56] Qarabağnamələr. II kitab. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006, s.164
[57] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. III cild (XIII-XVIII əsrlər).Bakı,Elm, 2007, s.479
[58] Qarabağnamələr. II kitab. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006, s.43, 164
[59] Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, s. 212

məktub yazaraq oğlunu onun hüzuruna göndərməsi ilə İbrahimxəlil xan, çar Rusiyasına etirazını ifadə etmiş olurdu.

Ancaq Ağa Məhəmməd şah Qacarı sui-qəsd nəticəsində aradan qaldırmış olan çar Rusiyası üçün İbrahimxəlil xanın onlardan inciyərək Qacarlara meyil göstərməsinin artıq ciddi önəmi yox idi. Doğrudur, Rusiya ilə incikliyin fonunda Qarabağ xanlığıyla Qacarlar arasındakı münasibətlərin istiləşməsi baş verirdi ki, çar ideoloqlarına görə bu da, çox uzun sürməyəcəkdi. Buna səbəb də, Qarabağ xanlığının əvvəllər daha çox çar Rusiyasının yanında yer alıb Qacarlara qarşı ən aktiv düşmənçilik siyasəti yürütməsi idi. Ona görə də, çar Rusiyası İbrahimxəlil xan kimi onlara sadiq bir xanı tamamilə gözardı etməmiş, o da, çox keçmədən yenidən ruslara meyil etmişdir. Belə ki, İbrahimxəlil xan əvvəllər general Qudoviçlə general Zubov vasitəsilə Rusiyaya itaət göstərdiyi kimi, bu hadisələrdən sonra da rus generalları Kavalevski və Sisianovla eyni münasibətləri davam etdirmişdi.[60]

Beləliklə, Rusiya üçün önəmli olan Ağa Məhəmməd şah Qacarın qətlə yetirilməsi idi ki, bu da onlarca uğurla yerinə yetirilmişdi. Çar Rusiyası ideoloqları yaxşı hesablamışdılar ki, onun öldürülməsindən sonra Qacarlar taxtına oturmalı olan Fətəli şah Qacar taxt-tacını qorumağa başı qarışacaq ki, beləliklə, ən azı yaxın illərdə Güney Qafqaz, o cümlədən Quzey Azərbaycan uğrunda çar Rusiyasına qarşı böyük ölçüdə müharibə aparmağa cəsarət etməyəcəkdi. Demək olar ki, Ağa Məhəmməd şah Qacarın öldürülməsindən sonrakı bütün proseslər çar Rusiyasının planına uyğun olaraq gerçəkləşdi. Belə ki, Fətəli şah 1797-ci ilin payızında Güney Qafqaza hərbi yürüş başlasa da, ancaq Rus qoşunlarının da oraya doğru hərəkət etməsi xəbərini aldıqdan sonra geri çəkildi.[61]

Bizcə, həmin dövrdə Fətəli şah Quzey Azərbaycana hərbi yürüşünü dayandırmaqla ciddi yanlışlığa yol vermiş oldu. Əgər, o, Ağa Məhəmməd şah kimi israrlı şəkildə hərbi yürüşü davam etdirmiş olsaydı həm Qacarlara birləşməyə meyilsiz olan Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının müqavimətini qırmış, həm də çar Rusiyasının özünü toparlayaraq yenidən bu ərazilərə iddia etməsinə

[60] Qarabağnamələr. I kitab. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006, s.149
[61] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə.III cild(XIII-XVIII əsrlər). Bakı, Elm, 2007, s.480

ciddi zərbə vurmuş olacaqdı. Sözün açığı, Fətəli şahın Ağa Məhəmməd şah Qacardan fərqli olaraq ilk vaxtlarda (1797-1803-cü illər) Quzey Azərbaycan məsələsində tərəddüdlü, qətiyyətsiz hərəkətləri çar Rusiyasının işinə çox yaradı. Özəlliklə, Fətəli şah Qacar (1797-1834) bir çox xanlıqlarla, o cümlədən Qarabağ xanlığıyla münasibətləri düzəltmək şansı əldə etdiyi bir dönəmdə (İbrahimxəlil xanın qızı Ağabəyim xanım Fətəli şahın birinci xanımı olmaqla yanaşı, oğlu da Tehran sarayında idi), bundan yetərincə yararlana bilmədi. Doğrudur, Fətəli şah Qacar bir müddət sonra özəlliklə, Qacarların Azərbaycanın paytaxtı Təbrizdə oturan vəlihədi Abbas Mirzənin ağıllı, qətiyyətli fikirlərinin nəticəsi olaraq Rusiyaya qarşı aktiv hərəkətə keçdi. Ancaq o, artıq xeyli dərəcədə gec qalmışdı. Çünki Qacarların, o cümlədən Fətəli şah Qacarın vaxtında görə bilmədiyi bu işi çar Rusiyası, onun çarı I Aleksandr doğru dəyərləndirərək 1801-ci ildən etibarən Güney Qafqazın işğalı siyasətini gerçəkləşdirməyə başlamışdı.[62]

Beləliklə, Azərbaycanın quzey hissəsinin 19-cu əsrin ilk illərindən başlayaraq çar Rusiyasının müstəmləkəsi halına gəlməsində çarizmin də fitnəkarlıqlarıyla Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının (Qarabağ, Gəncə, Quba, Şəki, Şamaxı, irəvan və b.) öz aralarında birlik nümayiş etdirə bilməmələri ya da Qacarlara tabe olmamaları, digər tərəfdən çar Rusiyasının təşkilatçılğıyla Ağa Məhəmməd şah Qacarın Şuşada sui-qəsd nəticəsində ölümü (1797) həlledici rol oynamışdır. Özəlliklə, Ağa Məhəmməd şah Qacarın Şuşada öldürülməsi ilə Səfəvilərdən sonra Nadir şah Əfşarın başlatdığı vahid Türk dövləti ətrafında birləşmə ideyaları bir daha yenidən yarımçıq qalmış oldu. Bizcə, Ağa Məhəmməd şah Qacarın aqibəti Nadir şah Əfşar kimi olmasaydı, Azərbaycanın quzey hissəsinin çar Rusiyası tərəfindən işğalı böyük ölçüdə baş tutmayacaqdı.

18-ci əsrdə baş verən iki faciəli hadisədən, iki qırılma nöqtəsindən sonra, 19-cu əsrin əvvəllərində Qacarların Güney Qafqaza, o cümlədən Quzey Azərbaycana sahiblənməsi reallığı azaldığı halda, bunun tam əksinə çar Rusiyasının bu bölgəni istila etməsi təhlükəsi sürətlə artmışdı. Bunun bariz nümunəsidir ki,

[62] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. IV cild (XIX əsr). Bakı, Elm, 2007, s.15

1801-ci ildə Kartli-Kaxetiya çarlığının işğalı haqqında çar manifestinin elanıyla çar Rusiyası faktiki olaraq üçüncü dəfə Güney Qafqazın, o cümlədən Quzey Azərbaycanın işğalına start vermiş oldu. Bununla da 19-cu əsrin ilk ilindən "himayəçi" çar Rusiyası işğalçı çar Rusiyasına çevrilərək bəzi Quzey Azərbaycan xanlıqlarını (Quba, Lənkəran) və Qafqazın digər müstəqil hakimlərini (Tabasaran, Qaraqaytaq, Tərki) 1802-ci ilin dekabrın 26-da Georgiyevski müqaviləsi bağlamağa məcbur etdi. Qacarların ciddi şəkildə etirazlarına baxmayaraq, Georgiyevski müqaviləsinə görə müstəqil xanlıqlar ya da sultanlıqlar sözdə istiqlaliyyətləri naminə yalnız öz xahişləri ilə Rusiya himayəsini qəbul etməklə kifayətlənməməli, eyni zamanda Qacarlarla gözlənilən müharibədə də məcburi olaraq rusların yanında yer almalı idilər. Azərbaycan tarixçiliyi bu günə qədər həmin xanlıqların əksəriyyətinin Georgiyevski (1802), Kürəkçay (1805) kimi müqavilələrə qol qoymalarını Türkiyə və "İran" təhlükəsini bəhanə edərək haqq qazandırmağa çalışsalar da, əslində burada bir işğalçı var idi: Rusiya.[63] Beləliklə, işğalçılıq niyyətlərinə "hüquqi" don geyindirən Rusiya 1803-cü ilin yaz-yay aylarında Car-Balakən camaatlığını və İlisu Soltanlığını, 1804-cü ilin yanvarın əvvəllərində isə Gəncə Xanlığını qanlı döyüşlərdən sonra işğal etdi.

Hazırda Quzey Azərbaycan tarixçiliyi bəzi məsələlərdə Sovet tarixçiliyi metodologiyası ənənəsinə sadiq qalaraq Qacarlar tarixini, o cümlədən Rusiya-Qacarlar müharibələrini (1796-1797; 1804-1813; 1826-1828) mahiyyətinə başqa rəng qatmağa davam etməkdədir. Məsələn, hazırda Azərbaycan (quzey) tarixçiləri Rusiya-Qacarlar müharibələrini "Rusiya-İran müharibəsi" kimi qələmə versələr də, əslində bu, "İran" adı altında ümumiləşdirilən Qacarlar dövlətinin rus qoşunlarının Güney Qafqazdan, o cümlədən Quzey Azərbaycandan çıxarılması uğrundakı savaşı idi. Bu anlamda Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarını, o cümlədən Azərbaycan türklərini "Rusiya-İran müharibəsi"nin qurbanı kimi qələmə verilməsinin əleyhinə çıxaraq özəlliklə, 7 cildlik "Azərbaycan tarixi"nin 4-ci cildində bununla bağlı yer almış fikirləri qətiyyən doğru hesab etmirik. Bizcə, Quzey Azərbaycan Türklər-

[63] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. IV cild (XIX əsr). Bakı, Elm, 2007, s.15-16

inin SSRİ tarixçiliyi ənənəsinə sadiq çağdaş Azərbaycan tarixçilərinin yazdıqlarının[64] tam əksinə olaraq, həmin müharibələrdə mövqeləri, bəzi xanlarla kiçik ətrafları istisna olmaqla bütövlükdə birmənalı olmuş, onlar Qacarların yanında yer alaraq digər Azərbaycan türkləri ilə birlikdə çar Rusiyasına qarşı savaşmış, nəticədə də iki deyil, bir xarici qüvvənin işğalçılıq siyasətinin qurbanı olmuşlar. Bu müharibədə yeganə işğalçı qüvvənin çar Rusiyasının olmasını təsdiq edən ən mühüm fakt odur ki, rəsmi Moskva müharibənin gedişi zamanı onun yanında yer alan xanların (İbrahimxəlil xan və b.) zaman-zaman qətlinə fərman verdiyi halda, ancaq vaxtilə Qacarlara birləşməkdən edən xanlar ruslardan qaçıb onlara sığınanda belə bir problemlə qarşılaşmamışlar.[65]

19-cu əsrin əvvəllərində Qacarlar dövlətində, o cümlədən ÜmumAzərbaycandakı ictimai-siyasi mühitə nəzər saldıqda görürük ki, Rusiya-Qacarlar müharibəsi (1804-1813) ərəfəsində, məcburi şərtlər altında əvvəllər Rusiyaya yaxınlıq göstərən bəzi Quzey Azərbaycan xanlıqları (Gəncə, Bakı, Quba və b.) səhvlərini anlayaraq Qacarlar tərəfinə keçməyə başlamışdılarsa, Qarabağ xanlığı başda olmaqla digər xanlıqlar (İrəvan, Şəki, Şamaxı vəb.) isə çarizmdən üz döndərməyə cəsarət etməmişdilər. Gəncə xanlığı, başda Cavad xan olmaqla çar Rusiyasının Qafqazdakı işğalçı ordusuna, onun başçısı general Sisianova qarşı (1803-1804-ci ilin yanvarı) şərəflə döyüşdükləri bir vaxtda, Qarabağ xanı İbrahimxəlil xan Rusiyanın vassallığına meyil etmişdir. Bunun baş tutmaması üçün isə Qacarlar Türk dövlətin başçısı Fətəli şah dəfələrlə İbrahimxəlil xanın yanına elçilər göndərərək, Rusiya ilə müharibədə Qarabağ xanlığının Qacarlarla birləşəcəyi halda ona toxunulmayacağını, burada hakimiyyətin daima onun nəslinin olacağını bildirmişdi: "Bunlardan məqsəd odur ki, Allahın əlilə yaradılmış, Gürcüstan və Şirvanın əsas qapısı olan möhkəm Şuşa qalası Rusiya dövləti qoşununun əlinə keçməsin".[66] Fətəli şah bütün vasitələrdən istifadə edərək İbrahimxəlil xanın Rusiyaya itaət

[64] Yenə orada, s.20-21
[65] Ələkbərli Faiq. Turan sivilizasiyasına giriş: Turan məfkurəsi və Tanrıçılıq. Bakı, "Xan" nəşriyyatı, 2017, s.251
[66] Qarabağnamələr. I kitab. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006, s.152

etməsini əngəlləməyə çalışdığı bir zamanda,[67] Qarabağ xanı 1805-ci il mayın 14-də Rusiyayla utancverici Kürəkçay müqaviləsi bağlamışdı.[68] Üstəlik, Qarabağ xanlığının Şəki xanlığını da təhrik edərək Rusiyayla Kürəkçay müqaviləsi bağlaması Qacarlar dövləti üçün sarsıdıcı bir hadisə olmuşdu.

Ancaq İbrahimxəlil xan Kürəkçay müqaviləsinə baxmayaraq, hansısa səbəblərə görə Rusiyaya tam etimad da göstərməmişdi. Özəlliklə Güney Qafqazdakı Rus qoşunlarının komandanı general Sisianovun 1806-cı ilin fevralında Bakı yaxınlığında Bakı xanı Hüseynqulu xanla görüş zamanı öldürülməsi etimadsızlığı artırmış, bu hadisədən az sonra İbrahimxəlil xan yenidən Qacarlarla münasibətlər qurmuşdur. [69] "Qarabağnamə" müəllifləri bunu, İbrahimxəlil xanın qocalığı, xəstəliyi ilə bağlamağa çalışsalar da, bütün hallarda Qacarlarla yaxınlaşma hadisəsi də olmuşdur. Qarabağ xanının zamanla dəyişən ikili mövqeyi Rusiyanı rahatsız etdiyi üçün də, ruslar İbrahimxəlil xanın ölümünə fərman vermişdilər.[70]

Rusiyanın Türk Xanlıqları üzərində çirkin bir oyun oynaması ortaya çıxdıqdan sonra Şəki, Quba, Bakı, Şamaxı, İrəvan kimi xanlıqlar Qacar Türk dövləti ətrafında daha sıx birləşməyə başladılar. Hər halda bir şeyi anlamaq çətin deyildi ki, Qacarlara tabe olan xanlıqlar varisliklərini davam etdirdikləri halda, çar Rusiyasının vasallığını qəbul edən ya da qəbul etməyən bütün xanlıqların varlığı bütün anlamlarda yavaş-yavaş aradan qaldırılmağa başlanmışdı. Belə bir durumda, Rusiya-Qacarlar müharibəsinin sonrakı illərində (1807-1813, 1826-1828) Quzey Azərbaycanın işğal altında olan ərazisində çar Rusiyasının "parçala və hökm sür" siyasətinə qarşı milli etirazlar baş qaldırırdı ki, bunu gerçəkləşdirənlər də Qacarlarla bir yerdə hərəkət edirdilər.[71]

Qacarlarla Quzey Azərbaycan türkləri arasında birliyin yaranmasında Rusiyaya meyilli xanların acı aqibəti ilə yanaşı, əski

[67] Qarabağnamələr. II kitab. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006, s.192
[68] Qarabağnamələr. I kitab. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006, s.152
[69] Pakrəvan Əminə. Abbas Mirzə və Azərbaycan. Bakı, Qanun, 2007, s.21
[70] Qarabağnamələr. I kitab. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006, s.155-156
[71] Ələkbərli Faiq. Turan sivilizasiyasına giriş: Turan məfkurəsi və Tanrıçılıq. Bakı, "Xan" nəşriyyatı, 2017, s.255

dövrlərdə olduğu kimi vahid vətən, vahid dövlət, vahid millət halında yaşamaq istəyinin güclənməsi də mühüm rol oynadı. Bizcə, ən azından 1796-1797 və 1804-1813-cü illərdə baş tutmuş Rusiya-Qacarlar müharibələrində vətən, dövlət, millət ideyaları din amili ilə müqayisədə ön planda olmuşdu. Yalnız 1812-ci ildən etibarən İngiltərənin məsləhəti ilə Fətəli şah Qacar Rusiyaya qarşı müharibəni din uğrunda müqəddəs cihad kimi bəyan etmişdi.[72] Bu zaman belə bir sual yaranır ki, niyə bu vaxta qədər (1812) Qacarlar ruslarla savaşda din məsələsini arxa planda tutmuş, üstəlik, xristian ingilislərin müsəlman Qacarların xristian Rusiyayla müharibəsinə dini don geyindirməkdə məqsədi nə olmuşdur?

Qacarlardan Ağa Məhəmməd şah Qacarın (1779-1797), eyni zamanda Fətəli şahın hakimiyyətinin ilk dövründə (1797-1812) din ya da dini məzhəbçilik hisləri dövlət idarəçiliyində ciddi bir təsirə malik deyildi. Əlbəttə, bu heç də o demək deyil ki, hər iki Qacarlar hökmdarı İslam dini məsələsinə bütünlükdə önəm verməyiblər. Hər halda Əfşarlarla, o cümlədən Nadir şah Əfşarla müqayisədə özlərini Səfəvilərə daha doğma hesab edən ilk Qacarlar hökmdarları Qızılbaşlıq ya da şiəlik məsələsinə daha ehtiyatlı yanaşmış, onun təbliğatçısı olmasalar da, əleyhdarı da olmamışlar. Özəlliklə, Qacarlardan Ağa Məhəmməd şah Qacarla vəlihəd Abbas Mirzənin əsasən, Fətəli şah Qacarın isə müəyyən bir dövrdə (1797-1812) Qızılbaşlıq ideologiyasına həlledici faktor kimi yanaşmaması qənaətindəyik. Ən azı ona görə ki, Qacarlar 1812-ci ilə qədər apardığı daxili və xarici müharibələrdə ruhani başçılarının fətvalarından, demək olar ki, istifadə etməmişdilər.

Şübhəsiz, şiəliyin bir müddət kölgədə qalmasında vaxtilə Nadir şahın apardığı radikal dini islahatlar mühüm rol oynamışdır. Hər halda Nadir şah vaxtilə on minlərlə şiə ruhanilərinin İslam dinində təfriq salmaq adı altında qətlinə fərman vermiş, üstəlik, şiə-sünni ayrımı salmağı qadağan etmişdir. Digər tərəfdən, Nadir şah Əfşarın ölümündən sonra əski Səfəvilər ya da Əfşarlar torpaqlarında ən azından yarım əsr hökm sürən hərc-mərclik dövründə şiə-sünni məsələsi xeyli dərəcədə gündəmdən çıxmışdır.

Beləliklə, 18-ci əsrin sonlarına doğru əski Səfəvilər ya da

[72] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. IV cild (XIX əsr). Bakı, "Elm", 2007, s.35

Əfşarlar imperiyasının ərazisində yeni dövlət quran Qacarlar üçün ilk zamanlarda Qızılbaşlıq ya da şiəlik ikinci dərəcəli məsələ idi. Özəlliklə, Qacarlar dövlətinin qurucusu Ağa Məhəmməd şah Qacar elmli, dünyəvi dünyagörüşlü hökmdar olmuşdur. Türk (Azərbaycan) mütəfəkkiri Əli bəy Hüseynzadə də yazır ki, Ağa Məhəmməd şah Qacar əqli, zəkasıyla yanaşı, yeni ideyalar irəli sürməklə də fərqlənmişdir.[73] O, yeni dövlətdə dini ideyaya ya da din başçılarına ehtiyatla yanaşmış, bir tərəfdən onlarla dil taparaq problem yaratmamağa, digər tərəfdən də mümkün qədər dövlətdən uzaq tutmağa çalışmışdır.[74] Bizcə, Ağa Məhəmməd Qacar yaxşı blirdi ki, dövlət idarəçiliyində ifrat şiəlik artrıq türklərdən çox farsların işinə yaramaqdadır. Bunu nəzərə alaraq o, Çingiz xanın yasalarını, Əmir Teymurun vəsiyyətlərini yeni dövlətdə həyata keçirərək, hətta, Qacarlar dövlətinin hökmdarlarının (ata və ana tərəfdən) yalnız Türk soyundan olmasını uyğun görmüşdür.[75] Bu anlamda Ağa Məhəmməd şah Qacarın yeni dövlətdə radikal şiəçiliyi deyil, Türk ruhlu "Türk-Qacar yasası"nı uyğuladığını açıq şəkildə ifadə edə bilərik. Qaldı ki, Ağa Məhəmməd şah Qacarın rəsmən hökmdar taxtına oturduqdan sonra Səfəvilərə aid şah qılıncını qəbul etməsinə bu, Qızılbaşlıq ideologiyasını qəbul etmək üçün deyil, Qacarların Səfəvilər dövlətinin qanuni varisi olması baxımından lazım idi.

Ağa Məhəmməd şah Qacar özündən sonra Qacarların şahı kimi gördüyü Fətəli xan Qacarla Abbas Mirzənin də əsasən, dövlətin idarəçiliyi məsələsində onun yolunu davam etdirəcəyinə, yəni dövlətdə Türk yasasının uyğulanaraq şiəçi ruhanilərin ön plana keçməyəcəyinə inanmışdı. Hesab edirik ki, Qacarlar dövlətinin qurucusunun bu ümidlərini Abbas Mirzə əsasən, Fətəli şah Qacar isə qismən doğrultmuşdur. Belə ki, Fətəli şah Qacar zaman-zaman ingilislərin təsiri altında, vətən və millət ideyalarından uzaqlaşıb müəyyən qədər dini məzhəbçiliklə dövləti idarə etməyə başlamışdı. Fətəli şah Qacarın dini məzhəbçiliyi yenidən dirçəlməsinə qol qoyması isə, yenə də Qacarlar dövlətinin

[73] Hüseynzadə Əli bəy. Siyasəti-Fürusət. Bakı, Elm, 1994, s.98.
[74] Nəsibli Nəsib. Güneyli-Quzeyli məsələlərimiz. Bakı, Aypara, 2013, s.56
[75] Pakrəvan Əminə. Abbas Mirzə və Azərbaycan. Bakı, Qanun, 2007, s.6

qurucusu olan türklərdən çox farsların işinə yaramışdır. Bizcə, ingilislərin də istəyi məhz bu idi: bu dövlətin qurucu nüvəsi olan türklərin hakimiyyətini formal şəkilə salmaqa yanaşı, farsdilliləri dövlətin düşünən və idarəedən beyini halına gətirmək. Bu baxımdan Qacarların dünyəvi-yenilkçi bir dövlət deyil, dini-məzhəbçi dövlət olmasında da ingilislər mühüm rol oynamış, bu zaman dünyəvi-yenilkçi türklərə qarşı da şiəçi qılqılı farsdilliləri qoymuşlar. Beləliklə, şiə-sünni məsələsi, ya da irançı şiəçiilk ingilislərin böyük əməyi nəticəsində təxminən Fətəli şahın hökmdarlıq dövrünün ortalarından etibarən yenidən baş qaldırmışdı.

Ancaq Abbas Mirzə Ağa Məhəmməd şah Qacar kimi daima dini dövlətdən ayrı tutub Quzey Azərbaycanın Qacarlarla birləşməsinə də vətən, millət bütövlüyü çərçivəsindən yanaşmışdır. Hətta, bəzi müəlliflərə görə, Abbas Mirzə üçün şiə-sünni deyə problem heç olmamış, kimsə ondan bu haqda bir tərs davranışa da şahidlik etməmişdi.[76] Abbas Mirzənin əsas məqsədi vətən və millət bütövlüyü olduğu üçün, dinə inanc məsələsi kimi baxır, bu anlamda da din başçılarına çox önəm vermirdi. Şübhəsiz, şiəçilik kimliyinə bürünmüş farsdilli zümrə üçün Abbas Mirzənin yenilikçi ruhlu biri olması qətiyyən qane etmirdi. Ona görə də, ruhani başçıları şahın əliylə onu yalnız Tehrandan deyil, Azərbaycandan da uzaqlaşdırmaq bununla da reformaların qarşısını almaq istəyirdilər.[77] Bunu, 100 il bundan öncə əsasən doğru dəyərləndirən milli ideoloqumuz Məhəmməd Əmin Rəsulzadəyə görə, Qacarlar arasında ilk dəfə Abbas Mirzə Avropa mədəniyyətini yaymağa çalışaraq ordu və təhsildə ciddi yeniliklər etmiş, ilk mətbəəni qurmuşdur ki, bu, Qacarlar üçün ən doğru olan idi. M.Ə.Rəsulzadə yazır: "O arada İrana (Qacarlara-F.Ə.) savaş açmış Rusların ancaq 2 il uğraşdıqdan, çox ağır çarpışmalarla sarsıldıqdan sonra iranlıları (Qacarları-F.Ə.) yenməsi uyğarlıqsevər Abbas Mirzənin yenidənqurmasının, yurdsevərliyinin sonucu idi. Bu Rus savaşının yenilmə sonucu olmasaydı, yenilmə şərti olaraq Abbas Mirzənin başladığı girişimçilik kəsilməsydi, İranın (Qacarların-F.Ə.) siyasi

[76] Yenə orada, s.14
[77] Yenə orada, s.18

oluşumu başqa bir yolla yürür, İran (Qacarlar-F.Ə.) bugünkü durumuna düşməzdi".[78] Ə.Hüseynzadə də hesab edir ki, Qacarlar arasında Abbas Mirzə yenilkçi-islahatçı qabiliyyətinə görə fərqlənmişdir.[79]

Beləliklə, Qacarlar XIX əsrin başlarında dünyəvi-yenilikçi ya da sxolastik-məzhəbçi dövlət olmaq yolunda seçim qarşısında qalmış, bu məsələdə şiəlik libasına bürünmüş farsdilli, irançı qüvvəllər yavaş-yavaş hakimiyyətə təsir etməyə başlamışlar. Yəni bunu obyektiv şəkildə ifadə etmək lazımdır ki, Qacarlar heç də ilk başda şiə yönlü məzhəbçi dövlət olmamışdır. Hər halda Ağa Məhəmməd şah Qacara sui-qəsd olmasaydı, yaxud da dünyəvi-yenilkçi Abbas Mirzə Qacarlarda şah olub bu ideyaları həyata keçirə bilsəydi, o zaman həm Rusiya-Qacarlar müharibələri fərqli bitər, həm də Qacarların sonrakı taleyi tamamilə fərqli ola bilərdi. Abbas Mirzəyə xüsusi kitab həsr etmiş Əminə Pakrəvan yazır: "1. Tehranda din adamları Abbas Mirzənin kafir ölkələrə meyillənməsindən, avropalılar kimi davranmasından rahatsız idilər... Abbas Mirzə düşünürdü ki, Azərbaycanda dini reformlara başlarsa, mərkəzin etiraz səsi yüksələcək və rəqib qardaşları da bu fürsətdən yararlanıb onun yetkilərinin daralması üçün əllərindən gələni edəcəklər. Abbas Mirzə Tehran mollalarına qarşı öncə Azərbaycan mollalarını öz yanında bulundurub və onlardan yardım almaq istəyirdi... 2. Bu cəhalət sadəcə Azərbaycanla sınırlı deyil, Səfəvi imperatorluğunun hakim olduğu coğrafiyanın bir çox yerlərində yayğın idi. Bu üzdən də daha geniş bir yetki və səlahiyyətlə bu xurafatla mübarizə aparmaq lazım idi. Bu qədər geniş miqyaslı reformalar üçün Şahzadə deyil, Şah olmaq gərəkirdi. Abbas Mirzə bu amac uğrunda Nadir şahın yapdığı işləri və məzhəbi reformaları haqqında bilgi əldə etmişdi. Bu səbəbdən də bu sahədə görmək istədiklərini ağlında gizli saxlayaraq padşah olacağı zamana qədər təxirə saldı".[80]

Türk (Azərbaycan) araşdırmaçısı Aydın Mədətoğlu da yazır ki, Qərb mədəniyyətini Qacarlara türklər, o cümlədən Abbas Mirzə

[78] Rəsulzadə M.Ə. İran Türkləri. Bakı, "Təknur", 2013, s.21.
[79] Hüseynzadə Əli bəy. Siyasəti-Fürusət. Bakı, Elm, 1994, s.116
[80] Pakrəvan Əminə. Abbas Mirzə və Azərbaycan. Bakı, Qanun, 2007, s.25

gətirmişdir.[81] Ancaq bütün zamanlarda ikiüzlü siyasət yürüdən ingilislər yeniləşmə məsələsində Abbas Mirzəyə yardım etdiklərindən daha çox Qacarların dini mühafizəkar dövlətə çevrilməsinə çalışmışlar. Çünki inglislər yaxşı bilirdilər ki yenilikçi-dünyəvi ruhlu türklər modern bir dövlətə sahib olacaqları təqdirdə, yalnız yanı başındakı işğalçı Rusiyaya deyil, Böyük Britaniya müstəmləkəçiliyinə qarşı da mübarizə aparacaqlar. Bu baxımdan Qacarlar daha çox doğmalıq, qanunilik baxımından özlərini Səfəvilərin davamçısı kimi gördükləri halda, ingilislər Fətəli şah hökmdarlığı dövrünün ortalarından başlayaraq Səfəvilərdən qalma şiəçilik məsələsindən ustalıqla yararlanmağa başladılar.

Hətta, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Rusiya-Qacarlar müharibəsinin dini, yəni cihad xarakter daşımasına yönəlməsi də ingilislərin beyninin məhsulu idi. Əslində ingilislərin burada əsas məqsədi Qacarların dini məzhəbçilik adı altında güclənib Rusiyanı məğlub etməsi deyil, daha çox dini mühafizəkarlığın farsyönlü-irançı şiəçiliyin Qacarlarda dirçəlməsi və əsas söz sahibi olması idi. Bu anlamda ingilislər üçün, Rus-Qacar müharibəsindən ideal variant ola bilməzdi ki, bununla da 1812-ci ildə Fətəli şah Qacar dini ruhanilərin müharibəylə bağlı fətva verməsini istədiyi halda, 1826-cı ildə artıq ciddi nüfuz qazanmış farsyönlü şiəçi ruhanilər (ingilislərin göstərişilə) müharibənin başlanıb ya da başlanmaması haqqında son söz demək hüququna qədər irəliləmişdilər.[82]

Fətəli şahın hökmdarlığının müəyyən dövründən (1812-ci ildən) sonra Qacarlar hakimiyyətində yavaş-yavaş farsyönlü-irançı şiə ruhanilərin rolu güclənməyə başladı. Bununla da Qacarlar həm əski Türk torpaqlarının bir hissəsinin ruslar tərəfindən işğalını, həm də dövlət daxilində ingilis-farsdilli qüvvəni təmsil edən şiəçi qrupun varlığını yavaş-yavaş tanımağa məcbur edildi. Belə olduğu təqdirdə, Türksoylu Qacarların dövründə yeni dövlət ingilislərin oyuncağına çevrilən farsyönlü şiəçilərin təsiri altında nə yeniləşə, nə də türk dövlətçilik ənənələrini doğru-dürüst ortaya qoya bildi. Üstəlik, Qacarların siyasi hakimiyyəti zaman-zaman ingilis dəstəkli

[81] Mədətoğlu Aydın. Güney Azerbaycan türkləri son 100 ildə, Baki, 2011, s.26
[82] Şücaəddin Şəfa, Min dörd yüz ildən sonra (Bə´d əz hezaro çəharsəd sal), Fərzad yayınları, II cild, s. 796.

şiə qılıqlı irançı qüvvənin dini təzyiqləri qarşısında daha da yenilməyə üz qoydu ki, Nəsrəddin şah Qacarın hakimiyyətindən az sonra (1850-ci illərdə) bu məsələ onların xeyrinə böyük ölçüdə həll olundu, hətta, 1890-1891-ci illərdə tənbəki inhisarına qarşı dini hərəkatla özünün pik nöqtəsinə çatdı.

Bizcə, bütün bunları nəzərə almadan Qacarları Səfəvilərin davamçısı kimi suçlayaraq, bunun əvəzində də çar Rusiyasını mütərəqqi göstərib Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarını işğal etməsinə haqq qazandırmaq məntiqsizlikdir.[83] Özəlliklə, "mütərəq-qi və qabaqcıl çar Rusiyası"nın Quzey Azərbaycan türklərinin milli dil və milli kimliyinin formalaşmasında mühüm rol oynadığını iddia edib, Qacarların tərkibində qalan Güney Azərbaycan türklərini isə milli dilindən və milli kimliyindən uzaq qalmış bədbəxt, gerilikçi kimi qələmə vermək ya düşmənlərimizin, ya da düşmənlərimizin təsiri altına düşmüşlərin düşüncəsinin məhsuludur Məsələn, Sovetlər Birliyi dövründə H.Hüseynov Quzey Azərbaycanın çar Rusiyası tərəfindən işğalının Azərbaycan xalqının taleyində "böyük mütərəqqi əhəmiyyəti"ndən bəhs etmişdir. Guya, bununla da Azərbaycanın xanlıqlara parçalanmasının qarşısı alındı, "iranlıların (Qacarların) və türklərin (Osmanlı türklərinin) Azərbaycanı dağıdan və talan edən basqınlarına son qoydu".[84]

Bu cür müstəmləkə ruhlu düşüncələrə görə də, Azərbaycan türklərinin Qacarlar dövründə iki yerə parçalanması milli faciə deyil də, bayram kimi qəbul edilməli imiş! Guya, Quzey Azərbaycan türkləri çar Rusiyasının və Sovet Rusiyasının işğal altında olduğu müddətdə bir sıra zərərlərə məruz qalsa da, Güney Azərbaycan türkləri ilə müqayisədə çox irəlidədirlər!!! Başqa sözlə, milli dövlət sərhədlərimizi qoruya bilməməyimizin, üstəlik şiəçilik təsiri altında farslara-ingilislərə yenilməyimizin təskinliyini Rus köləliyində tərəqqiyə çatmağımızda tapmalıymışıq!? Əlbəttə, bu cür qeyri-milli düşüncələr Türk düşüncəsinə yad və düşmən

[83]Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi.Ali məktəblər üçün dərslik. "Maarif" nəşriyyatı, Bakı, 1966, səh.11

[84] Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.28

mülahizələr olmaqla yanaşı, 1925-ci ilə qədər bu bölgədə pis-yaxşı sözü keçən Türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin yenidən toparlanmasına qarşı yönəlmişdir. Eyni zamanda 1813-cü il Gülüstan, 1828-ci il Türkmənçay müqavilələri ilə başlanan milli yenilməni davam etdirməyə xidmət edir. Bu anlamda milli yenilməmizin önəmli səhifəsi olan Gülüstan və Türkmənçay sülh müqavilələrinin mahiyyətinə qısa da olsa, nəzər salmaqda da fayda vardır.

Rusiya-Qacarlar müharibələrinin nəticəsi olan Gülüstan (1813, oktyabr) və Türkmənçay (1828, fevral) sülh müqavilələri əslində Azərbaycan türklərinin bu bölgədə söz sahibi olma hüququnu zamanla itirməsinin başlanğıcıdır. Hər halda bu sülh müqavilələrinə yalnız Azərbaycan Türk torpaqlarının, eləcə də Azərbaycan türklərinin iki yerə parçalanması kimi baxmaq doğru deyildir. Əslində burada bir Türk dövlətinin torpaqlarının bir qisminin, özəlliklə də həmin dövləti yaradan əsas qüvvənin (Qacarların) özünün də əsrlərboyu yaşadığı mühüm hissəsinin yad bir imperiya tərəfindən işğalı faktı baş vermişdi. Belə ki, Səfəvilər, Əfşarlar dövründə Azərbaycan Türk torpaqlarının işğalına nail ola bilməyən çar Rusiyası 19-cu əsrin ilk rübündə uzun sürən müharibələr sonunda Qacarları həmin müqavilələri bağlamağa məcbur edə bilmişdi.

Bizcə, Rusiya-Qacarlar arasında baş tutmuş ikinci (1804-1813) və üçüncü (1826-1828) müharibələrdən Qacarların məğlub çıxmasında aşağıdakı bir sıra amillər mühüm rol oynamışdır:

1. Ağa Məhəmməd şah Qacara qarşı sui-qəsdin olması (1797) və Rusiyanın bu məsələdə əsas təşkilatçılığı;
2. Quzey Azərbaycan Türk Xanlıqlarının 1796-1797, 1804-1813-cü il müharbələrində ikitirəliliyi, özəlliklə Rusiya-pərəst xanlıqların (Qarabağ və b.) bağışlanmaz xətaları;
3. Qacarların Rusiyaya qarşı apardığı müharibələrdə xarici qüvvələrin, özəlliklə ingilislərin ikili mövqeyi;
4. Rus-Qacar müharibəsinin başlanğıcdakı vətən, millət ruhlu mübarizəsinin sonralar dini mahiyyət daşıması;
5. Qacarlara birləşdirilmiş İrandilli xalqların, o cümlədən farsların ikili tutumu;

6. Rusiyaya qarşı müharibələrdə Osmanlı-Qacarlar münasibətlərinin düzgün qurulmaması, bu etimadsızlıqda ingilislərin rolu.
7. Çar Rusiyasının modern hərbi qüvvələrinə qarşı Qacarların yeni formalaşan qeyri-modern ordusu;
8. Qacarların Səfəvilərlə Əfşarlardan qalma əski imperiyalar üzərində qurmağa çalışdığı yeni dövlətçiliyi ilə müqayisədə çar Rusiyasının bir neçə əsrlik oturuşmuş imperiya təcrübəsinin olması.[85]

Özəlliklə, ikinci Rus-Qacar müharibəsinin gedişində xeyli dərəcədə üstünlük saxlamış Qacarların sonunda yenilməsinin başlıca səbəblərindən biri ingilislərin çoxüzlü siyasəti olmuşdur. Hər halda 1808-1810-cu illərdə Qacarlar Rusiya ilə döyüşdüyü bütün cəbhələrdə xeyli hərbi uğurlar əldə etsə də, ingilislərin Fransa əleyhinə Rusiya-İngiltərə ittifaqı yaratmasıyla bu uğurlar öz gerçək təsbitini tapmamışdı. İngilislərin Fransa əleyhinə Rusiyayla ittifaq bağladığı halda, Qacarların çarizm üzərində əsaslı qələbəsinə yardım etməsini gözləmək məntiqsizlik idi. Sadəcə, ingilislərin əsas məqsədi çar Rusiyasını müəyyən qədər zəif buraxmaqla, rusların istər Avropada, istərsə də Qafqazda çox irəliləməsinə əngəl olmaq idi.

Bütün bunlarla yanaşı, ingilislər Qacarların Quzey Azərbaycana tam sahib çıxmasını da istəmirdilər, çünki Avropanın yanı başında Osmanlıdan sonra ikinci bir Türk dövlətinin olmasını qətiyyən arzu etmirdilər. İngilislər üçün Avropa sərhədlərində Osmanlıyla yanaşı ikinci bir Türk dövlətinin Qacarların olmasındansa, onların hər ikisi üçün daim təhdid olan xristian çar Rusiyasının olması daha çox əlverişli idi. Bizcə, Böyük Britaniya Quzey Azərbaycanın, o cümlədən Tiflisin çar Rusiyası tərəfindən işğal olunmasına məqbul baxırdı. Üstəlik, Quzey Azərbaycanı itirən Qacarların qurduqları yeni dövlətdə türklüklərini və dünyəviliklərini ifadə etməkdə çətinlik çəkərək, farslara meyil etməyə məcbur olacaqlarını da yaxşı düşünmüşlər. Bunun üçün ən ideal variant Səfəvi Qızılbaşlığını, ya da şiəçiliyini türklərlə farsları

[85] Ələkbərli Faiq. Turan sivilizasiyasına giriş: Turan məfkurəsi və Tanrıçılıq. Bakı, "Xan" nəşriyyatı, 2017, s.263

birləşdirən dövlətçilik ideyasına çevirmək idi. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, ingilislər bu məsələdən də çox ustalıqla yararlandılar. Belə olduğu təqdirdə, Rus-Qacar müharibələrində Böyük Britaniyanın daha çox Qacarlaramı, yoxsa çar Rusiyasınamı yardım etməsi məsələsi açıq şəkildə ortaya çıxmış olur.

Azərbaycan tarixçiliyinin ortaya atdığı o fikirlə də qətiyyən razı deyilik ki, Gülüstan müqaviləsiylə "Güney Qafqazın böyük bir hissəsinin Rusiya tərəfindən istilası ingilis müstəmləkəçilərinin qızğın qəzəbinə səbəb oldu".[86] Buradan belə anlaşılır ki, Azərbaycan Türk torpaqlarının bir qisminin ruslar tərəfindən işğal olunmasına qarşı çıxaraq onun geri qaytarılması qeyrətini Azərbaycan türklərindən çox ingilislər çəkirmişlər. Guya, ingilisləri də rahatsız edən Qacarların məğlub olacağı təqdirdə Rus qoşunlarının ingilis müstəmləkəsi Hindistana üz tutması imiş. Halbuki burada ingilisləri əsas narahat edən müstəmləkəsi Hindistanın deyil, Güney Qafqazın tamamının Rusiya tərəfindən işğal olunmaması idi. Çünki sərhədlərin bu şəkildə, özəlliklə Naxçıvanla İrəvanın Qacarların tərkibində qalacağı təqdirdə çar Rusiyasının Osmanlı ilə Qacarlar üzərində təhdidi, buna paralel olaraq da İngiltərənin hər iki Türk dövləti üzərində təzyiqi yetərli olmayacaqdı.

Deməli, "ingilis müstəmləkəçilərinin qızğın qəzəbinə səbəb olan" Qacarlardan çox torpaq qeyrətləri çəkmələri deyil, bunun tam əksi Güney Qafqazın tamamının Rusiyanın işğalı altına keçməsinə çalışmaq idi. Ancaq Güney Qafqaz torpaqlarını arzuladığından bəlkə də çox işğal etmiş çar Rusiyası isə növbəti Rusiya-Qacarlar müharibəsində çox da maraqlı deyildi. Çünki çar Rusiyasının Quzey Azərbaycanla bağlı əsas hədəfi Gəncə, Qarabağ, Şəki, Quba, Şamaxı, Bakı xanlıqlarının işğalı idi ki, bütün bunlar da baş tutmuşdu. Bu baxımdan hətta, çar Rusiyası işğal etdiyi torpaqlardan bir qismini Qacarlara geri qaytarmağa da hazır idi ki, növbəti müharibə gerçəkləşməsin. [87] Ancaq ingilislər əsas məqsədlərinə çatana qədər, nəyin bahasına olursa-olsun Rusiya-Qacarlar müharibəsinin davam etməsində maraqlı idilər.

Ümumiyyətlə, Rusiya-Qacarlar müharibələrində ingilislərin

[86] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. IV cild (XIX əsr). Bakı, "Elm", 2007, s.39
[87] Yenə orada, s.40

daha çox maraqlı tərəf kimi çıxış edərək hətta, rusların bir çox hallarda barışa hazır olduqlarını ifadə etdikləri halda, Qacarları müxtəlif bəhanələrlə bundan uzaq tutaraq zəif salana, ən önəmlisi Güney Qafqazı bütövlükdə itirlənə qədər buna sürükləməsi təsadüfi deyildi. İngilislər bu bölgədə Türk dövlətlərinə ən ağır zərbə vurmağı qarşısına əsas məqsəd kimi qoymuşdu ki, çar Rusiyası amili onlar üçün ən ideal variant idi. Ona görə də, ingilislər çar Rusiyası amilindən çox ustalıqla istifadə edərək XIX əsrin başlarında Qacarları çox böyük zərbə altında qoymaqla "hind-avropalılarla qohum sayılan farsları "İran" adlanan inzibati dövlət birliyinə hakim yapmaq, onunla Hindistanda olduğu kimi davranmaq niyyətində idi".[88]

Bu baxımdan ingilislərin Qacarlar üçün həsas olan vətən, millət və din amillərini önə çəkərək 1826-cı ildə növbəti Rusiya-Qacarlar müharibəsinə sürükləməsi yarımçıq qalmış planlarının tamamlanmasına xidmət edirdi. Təbii ki, Qacarların özü də çox ağır durumda olmalarına baxmayaraq, Quzey Azərbaycan torpaqlarının Rusiyanın işğalı altında qalması fikrindən çox uzaq idilər. Ancaq daxili çəkişmələrdən tamamilə qurtulmadığı bir dövrdə çar Rusiyası kimi dünyanın böyük imperiyalarından birinə qarşı savaşmaq Qacarlar üçün asan deyildi. Bu anlamda bir tərəfdən vətən, millət və din amilləri, digər tərəfdən ingilislərin ikiüzlü yardım siyasəti Qacarları Rusiyayla növbəti müharibəyə başlamağa sövq etdi. Şübhəsiz, çar Rusiyasından Qacarlara pənah gətirmiş Quzey Azərbaycan Türk xanlarının verdiyi vədlər, yəni buranın türk əhalisinin də ruslara qarşı olması düşüncəsi müharibənin başlanmasında mühüm rol oynadı. Doğrudan da, müharibənin ilk aylarında Gəncə və başqa yerlərdə rusların əleyihinə üsyanlar baş verdi. Bundan istifadə edən Qacarlar Abbas Mirzənin başçılığıyla az bir müddətdə Quzey Azərbaycanın böyük bir hissəsini rus işğalından azad etdi. [89] Ancaq Qacarlar ətrafında cəmləşdirdiyi Quzey Azərbaycan Türk xanlarıyla (Gəncəli Uğurlu xan, Bakılı Hüseynqulu xan, Şirvanlı Mustafa xan, Qubalı Sultan Əhməd, Qarabağlı Mehdiqulu xan vəb.) birgə ilk döyüşlərdə ciddi hərbi

[88] Elçibəy Əbülfəz. Bütöv Azərbaycan yolunda., Bakı, "Nurlar", 2004, s.33
[89] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. IV cild (XIX əsr). Bakı, "Elm", 2007, s.43

uğurlar əldə etsə də, 1826-cı ilin sonlarına doğru bütün cəbhəboyu ruslar üstünlük qazanmağa başladılar.

2-ci Rusiya-Qacarlar müharibəsində olduğu kimi, 3-cü müharibədə də Böyük Britaniya Qacarlara cüzi hərbi və digər yardımlar etməklə onu yarı yolda qoymuş oldu. İngilislər çox ustalıqla manevrlər etməklə çar Rusiyasının bu dəfə Quzey Azərbaycanın tamamının, o cümlədən Naxçıvan, İrəvan və Lənkəran xanlıqlarının da işğal olunmasına şərait yaratdı. Üstəlik, ingilislərin bəlkə də gözləmədiyi bir şəkildə Rus qoşunları Qacarların Tehrandan sonra ikinci önəmli şəhəri olan Təbrizi belə işğal etdilər. Məhz bundan sonra yenidən dövrəyə girən ingilis diplomatiyası Türkmənçay müqaviləsində Quzey Azərbaycanın tamamının Rusiya işğalında qalması maddəsinin öz əksini tapmasıyla rahatlaşmış oldu. Bundan sonra ingilislər bir daha Qacarları çar Rusiyasına qarşı savaş açmağa da təhrik etmədilər. Çünki Böyük Britaniya üçün lazım olan Qafqazın bölüşdürülməsi məsələsi, onlarca uğurla başa çatmışdı.

Hazırda Azərbaycan tarixçilərinin yazması ki, guya Böyük Britaniya Güney Azərbaycanın Rusiya tərəfindən işğalından qorxaraq buna qətiyyətlə əngəl olmuşdu, şübhəsiz, bütün bunlar həqiqəti özündə əks etdirmir.[90] Çünki yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Rusiyanın məqsədi Güney Qafqazın, o cümlədən Quzey Azərbaycanın bir hissəsinin işğal etmək idi ki, 3-cü Rusiya-Qacarlar müharibəsində bu da, tamamilə yerinə yetirilmişdir. Güney Azərbaycanın Qacarların tərkibində qalmasında ingilislərin "əməyinin" şişirdilməsi Sovet Rusiyasi tarixçiliyinin məhsuludur. Çünki çar Rusiyasının əsas hədəfi heç də ingilislərin uydurduğu kimi Güney Azərbaycanı və digər əraziləri Qacarlardan alaraq İngiltərəninin müstəmləkəsi olan Hindistana doğru irəliləmək deyil, daha çox Güney Qafqazın ona lazım olan hissəsini işğal edərək İstanbula üz tutmaq idi. Ona görə də yeni imperiya olan Qacarların aradan qaldırılıb ingilis müstəmləkəsi Hindistanın ruslar tərəfindən işğalı deyil də, Avropanın başağrısı olan Osmanlının tamamilə zəifləməsində ingilislərlə rusların maraqları daha çox üst-üstə düşürdü. Təsadüfi deyil ki, çar Rusiyası son iki Rusiya-

[90] Yenə orada, s.50-51

Qacarlar müharibələri ilə yanaşı, həmin dövrlərdə Osmanlıyla da savaşmış, həmin savaşlardan da qalib ayrılaraq Anadolunun bir hissəsini işğal etmişdi. Hətta, Rəsulzadənin təbrincə desək, rus ordusu az qala İstanbula girib Ayasofiyanın başına tac taxa bilməyə qədər irəliləməyi bacarmışdı.[91]

Beləliklə, Rusiya-Qacarlar (1796-1797; 1804-1813; 1826-1828) müharibələri və onun nəticələri Qacarlar dövlətindəki bütün türklərin, daha çox da Azərbaycan türklərinin həyatına mənfi təsir göstərmiş, onun gələcək taleyində mühüm rol oynamışdır. Çox yazıqlar olsun ki, bütün bunlar bu günə qədər 7 cildlik "Azərbaycan tarixi"ndə[92] və digər kitablarda, vaxtilə də yazdığımız kimi, ümumiyyətlə ictimai-siyasi və fəlsəfi fikir tariximizdə öz doğru-düzgün əksini tapmamışdır.[93] Bu məsələylə bağlı hökmən deməliyik ki, nə vaxta qədər "Türk (Azərbaycan) xalqının tarixi"ni deyil, "Azərbaycan taixi"ni, yəni yalnız coğrafi bir ərazinin tarixini yazaraq buna uygun olaraq eklektik bir tarix uyduracağıqsa, o zaman Nadir şah Əfşarlar, Ağa Məhəmməd şah Qacarlar, Abbas Mirzələr, Fətəli şah Qacarlar bizlər üçün doğma deyil, yad olacaqlar.

Bu gün Azərbaycan tarixçilərinin əksəriyyətində də milli iradə yoxdur ki, "Azərbaycan" coğrafiyasının tarixini yazmaqdan birdəfəlik əl çəkib Türk xalqının, yəni Azərbaycan türklərinin tarixini yazsınlar. Bu anlamda çağdaş Azərbaycan tarixçiləri Rusiyanın Quzey Azərbayan Türk xanlıqlarıyla Böyük Britaniyanın Qacarlar üzərində oynadığı barbarcasına işğalçılıq oyunlarını gün işığına çıxartmaq, eyni zamanda Qacarlarla Quzey Azərbaycan türklərinin zaman-zaman ortaya qoyduqları birliyi ifadə etmək əvəzinə, əsasən Abbas Mirzənin başçılığıyla Qacarlar ordusunun 1804-1813, 1826-1828-ci illərdə Quzey Azərbaycanı Rus qoşunlarından azad etmək üçün həyata keçirdiyi bütün hərbi

[91] Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. III cild, - Bakı: "Elm", 2012, s.113
[92] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. IV cild (XIX əsr). Bakı, "Elm", 2007, s.501
[93] Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (1-ci hissə). Bakı, "Təknur", 2011, s.303-304

yürüşləri bir yandan talançılıq, qəsbkarlıq, viranedicilik, digər tərəfdən ingilislərin oyuncağı kimi qələmə verirlər.[94]

Ümumiyyətlə, 7 cildlik Azərbaycan tarixinin 4-cü cildinin Rusiya-Qacarlar müharibələrindən bəhs olunan bölümlərində, açıq şəkildə olmasa da, çar Rusiyasının Quzey Azərbaycanı işğalına haqq qazandırılmağa cəhd göstərilir. Bu anlamda da rus qoşunlarının Quzey Azərbayacana işğalçılıq yürüşləri sadəcə, "işğalçılıq, müstəmləkəçilik niyyəti" kimi ifadə edildiyi halda, Qacarlar ordusunun əski Türk torpaqlarını yenidən ələ keçirmək üçün həyata keçirdiyi hərbi yürüşləri ingilislərin qızğın yardımı adı altında viranedicilik, talançılıq, qəsbkarlıq adlandırılır.[95] Rusiyanın Quzey Azərbaycanda işğalçılıq yürüşlərinə gəlincə, "Azərbaycan tarixi"nin 4-ci cildində artıq rus qoşunlarına aid ola biləcək "talançılıq", "viranedici", "lovğalıq", "qəsbkarlıq" kimi ifadələrə rast gəlmirik. Bu zaman daha çox ümumi "işğal" sözü istifadə edilməklə yanaşı "fəth", "tabe etdirilmə", "Rusiyanın hakimiyyəti altına keçmə", "ələ keçirilmə" kimi ifadələrə də üstünlük verilir,[96] üstəlik, Rusiyanın Qacarlar üzərində qələbələrinə olan rəğbət də açıq şəkildə hiss olunur.[97] Yeri gəlmişkən, Azərbaycan tarixçiləri yalnız Qacarları deyil, dünənə qədər sahib olduqları torpaqları Rusiya qoşunlardan azad etmək istəyən Quzey Azərbaycan Türk xanlarını da soyğunçu, talançı kimi qələmə verirlər. Guya, Qacarlarla birlikdə hərəkət edən xanların da başlıca vəzifəsi körpüləri, dəyirmanları, ərzaq ehtiyatlarını dağıdan təxribatçı dəstələr təşkil etmək imiş.[98] Deməli, həmin xanlıqlardan bəziləri rusyanlısı olduğu zaman soyğunçu, talançı, qəsbkar olmadıqları halda, ancaq Qacarlarla birləşib Rusiya qoşunlarına qarşı döyüşərkən artıq həmin adları daşımağa layiq olurlar. Bu isə onu göstərir ki, Türkün şüuruna yeridilmiş "mütərəqqi Rusiya" düşüncəsi hələ də, sürməkdədir.

Azərbaycan Türk tarixçiliyinin bu dövrüylə bağlı əsas diqqəti

[94] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. IV cild (XIX əsr). Bakı, "Elm", 2007, s.22-23, 27, 30
[95] Yenə orada, s.13, 20, 23, 27, 30, 33, 42
[96] Yenə orada, s.17, 24, 28, 29
[97] Yenə orada, s.27, 32, 34, 37
[98] Yenə orada, s.45

çəkən məsələlərdən biri də Rusiya-Qacarlar müharibələrinin, o cümlədən sonrakı proseslərin böyük ölçüdə, bəlkə də 100-də 90 faizlə rus mənbələrinə istinadən yazılmasıdır. Halbuki Rusiya-Qacarlar müharibələri ilə bağlı kifayət qədər digər mənbələr, özəlliklə də yerli olan Türk mənbələr də vardır. Belə olduğu təqdirdə, Sovetlər Birliyində olduğu kimi əsasən rus mənbələrinə istinad edərək Rus-Qacar müharibələrinin ələ alınmasımı kökündən yanlış hesab edirik.[99] Əgər biz tariximizi doğru şəkildə yeni nəslə çatdıra bilmiriksə, deməli Azərbaycanın bütövlüyü, bunun timsalında da yeni Türk dövlətinin qurulması söz olaraq qalacaqdır. Bu anlamda Azərbaycanın bütövləşməyinin, o cümlədən yeni Türk dövlətini qurmağın ilk prinsipi bugünkü nəslin Nadir şahlara, Ağa Məhəmməd şahlara, Abbas Mirzələrə sahib çıxmaları və onların törəmələri, davamçıları olduğunu bilmələridir.

1.2. Türkmənçay müqaviləsindən sonra Qacarlar dövləti və Güney Azərbaycanda ictimai-siyasi və mədəni mühit (1828-1900-cü illər)

Quzey Azərbaycanın tamamının çar Rusiyası tərəfindən işğalının rəsmiləşməsindən sonra (1828, 10 fevral Türkmənçay müqaviləsi) Qacarların vəziyyəti daha da ağırlaşdı. Əslində Qacarların siyasi-ideoloji durumunun ağırlaşmasında torpaq itkisindən çox, Quzey Azərbaycan türklərinin yeni dövlətdən ayrı düşməsi oldu. Nəzərə alsaq ki, Quzey Azərbaycan türkləri fəlsəfi-dini məktəbləri, elm ocaqları baxımından Türk dövlətlərinin əsas mərkəzlərindən biri olmuşdu, artıq Qacarların bundan yararlana bilməməsi çox böyük itki idi. Özəlliklə, yenilkçi-dünyəvilik baxışlarına görə bir qədər fərqlənən Quzey Azərbaycan türklərinin, onların qabaqcıl aydınlarının Qacarlardan ayrı düşməsi daha çox farsdillilərin işinə yaramış oldu. Belə ki, farsdillilər Quzey Azərbaycan itkisindən də çox ustalıqla yararlanaraq Qacarlar dövlətinin ideolojisinin yenilkçi-dünyəvi ruhlu Türkçülük dəyərləri üzərində möhkəmlənməsinə yol verməyərək, şiəçilik adı altında əslində irançı-zərdüşti ideyaları dirçəltməyə başladılar.

[99] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. IV cild (XIX əsr). Bakı, "Elm", 2007, s.429-430

Ümumilikdə, 19-cu əsrdə, xüsusilə 1828-ci il Türkmənçay sülh müqaviləsindən sonra Qacarlar dövlətində mübarizə şiə maskasına bürünmüş zərdüştçü-irançı farsdillilərlə yenilikçi-dünyəvilik tərəfdarı türklər arasında getmiş, bu proses Qacarların süqutuna (1925) qədər sürmüşdür. Hələ, Türkmənçay sülh müqaviləsinə qədər (1828) zərdüştçü farsdililər ingilislərin mühüm yardımlarıyla yenilikçi-sekulyar türkləri xeyli dərəcədə sıxışdırmağı bacarmışdılar ki, çar Rusiyasına yenilməsindən sonra Qacarlara olan basqılarını daha da artırdılar. İlk növbədə, Qacar hökmdarlarını yenilikçi-sekulyar dünyagörüşdən uzaqlaşdırmaq məqsədini həyata keçirməyə çalışan farsdilli zərdüştçülər Fətəli şah Qacarın timsalında ilk uğurlarını qazandılar. Belə ki, onu irançı şiəçiliyin təsiri altına salaraq dünyəvi hakimiyyətin formalaşmasına imkan vermədilər.

Əslində yuxarıda da bildirdiyimiz kimi, Fətəli şah Qacar başlanğıcda heç də sxolastik təfəkkürə maraq göstərməmiş, oğlu Abbas Mirzəylə birlikdə daha çox dünyəvi təfəkkürə meyilli olmuşdur. Ancaq çar Rusiyasına ardıcıl məğlubiyyətlərin, eləcə də ingilislərin çoxüzlü siyasətinin nəticəsi olaraq Fətəli şah Qacar hakimiyyətinin sonrakı illərində farsdilli-irançı qüvvələrin təsir dairəsində olan şiə məzhəbçiliyini qəbul etmək zorunda qalmışdır. Ancaq onun şiəliyi ön plana çıxarmasını daha çox məcburi hal kimi qiymətləndirir, tamamilə özünü onların ixtiyarına verdiyinə də inanırıq. Hər halda Fətəli şahın farsdilli dini ruhanilərlə onun arxasında dayanan ingilislərin əməllərindən tamamilə xəbərsiz olması inandırıcı deyildir. Bu anlamda Qacarlar hakimiyyətini davamlı etmək üçün farsdilli dini ruhanilərlə ortaq dil tapmağa məcbur olan Türk şahının zaman-zaman onlara öz yerlərini göstərdiyini də bilirik.

Hesab edirik ki, bu baxımdan Quzey Azərbaycanın işğalından sonra Fətəli şahın Güney Azərbaycan Türk xanlıqlarına ciddi təzyiqlər göstərməməsi təsadüfi olmamışdır. Üstəlik, Güney Azərbaycan Türk xanlıqları daxili müstəqilliklərini saxlamaqla mərkəzi höküməta yalnız vergi ödəməklə və zəruri hallarda orduya əsgərlər göndərməklə kifayətlənirdi. Özəlliklə, Tehrandan sonra Təbrizin ikinci paytaxt elan edilməsi, eyni zamanda Azərbaycan

canişinlərinin gələcək Qacar hökmdarının vəlihədləri kimi [100] Təbrizdə oturması da Fətəli şah Qacarın dövründə reallaşmışdır. Hətta, "ikinci paytaxt olduğu üçün xarici diplomatik nümayəndələrin iqamətgahı ilk dövrdə Təbriz hesab edilirdi".[101]

Fətəli şah Qacardan sonra Abbas Mirzənin oğlu Məhəmməd Mirzə şah Qacarın (1834-1848) hakimiyyəti dövründə farsdilli şiəçi ruhanilərin Qacarların siyasi hakimiyyəti üzərinə təzyiqi daha da gücləndi. Taxt üzərində haqq iddia edənləri, atasının da vəziri olan Ferahani sayəsində zərərsizləşdirən Məhəmməd şah Qacar, ancaq bundan az sonra onu vəzifəsindən kənarlaşdıraraq Sədarət məqamına 13 il bu görəvdə qalacaq olan müəllimi Qafqazlı sufi Mirzə Agasi İrəvanini gətirdi. Məhəmməd şah Qacarın səltənətinin son illərində Qacarlarla Osmanlılar arasında sərhəd məsələsində anlaşmazlıq çıxsa da, Rusiya və İngiltərənin də hakimliyi ilə 1848-ci ildə Ərzurum anlaşmasıyla həll olundu. Bütövlükdə, şah Qacarın dövründə Türklərə məxsus elat idarəetmə quruluşunun müəyyən qədər aradan qaldırılması, bunun əvəzində fars mirzələrin-katiblərin hakimiyyət sarayına doldurulması vəziyyəti daha da mürəkkəbləşdirdi. Qacarlarda fars dilinin hakimliyini qoruyub saxlamağa çalışan farsdilli ruhanilərin bu yöndəki addımları da Türklərin ciddi narazlığına səbəb olmuşdu. Hər halda Türk dilinin saraydan və onun ətrafından sıxışıdrılıb çıxarılması planlı şəkildə həyata keçirilirdi ki, bütün bunlar da Qacarların Türk əhalidən uzaqlaşdırılmasına və farslaşdırılmasına hesablanmışdı.

Nəsrəddin şah Qacarın (1848-1896) hakimiyyətinin ilk dövründə Türklər, Azərbaycan türkləri arasında Nadir şah Əfşarın, Abbas Mirzənin yolunu davam etdirən Mirzə Tağı xan (?-1852) kimi yenilikçi dövlət xadimi olmuşdu. Bir ara Peterburqda yaşayaraq Avropa mədəniyyətiylə yaxından tanış olan Mirzə Tağı xan Təbriz şəhərində vəlihəd Nəsrəddin xanın yanında çalışmış, daha sonra sonuncunun şah olmasıyla baş nazir kimi önəmli vəzifəyə gətirilmişdir. Abbas Mirzənin yolunun davamçısı kimi, o da Qacar hakimiyyətini dini hakimiyyətdən uzaq tutaraq yenilikçi-

[100] Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. III cild, - Bakı: "Elm", 2012, s.34.
[101] Azərbaycan tarixi. Dərslik (redaktorlar: Z.M.Bünyadov və Y.B.Yusifov). Bakı: Azərnəşr, 1994, s.62.

dünyəvi hakimiyyət qurmağa çəhd göstərmiş, bu yolda Dövlət Şurası yaratmışdır. Ancaq hakimiyyətdə şiəçiliyin zəifləməsinə yol verməyən farsdilli ruhanilər "Böyük əmir", "Düzən əmiri" adlandırılan Mirzə Tağı xanın qətlinə fətva vermiş, Dövlət Şurasının ləğvinə də nail olmuşlar.

Milli ideoloq M.Ə.Rəsulzadə də yazır ki, Avropada olduğu kimi, nazirlər kabineti formalaşdıraraq dövlət işlərinin idarəçiliyini ayrı-ayrı nazirliklərə bölən Mirzə Tağı xanın əsas istəyi anayasalı ağalıq yönətimi yaratmaq idi: "Mirzə Tağı Xan sorumsuz ağa olan şahın istəyinə tərs olaraq Avropaya oxuyan göndərir, Tehranda da yeni elmləri oxutmaq üçün məktəblər açırdı. İndiki Tehran Universiteti də o yüksək düşüncəli baş bakanın gəlişməsevərliyinin əsəridir. Bütün bu kimi yenidənqurmanın ruhu, kökü olmaqla baş bakan Mirzə Tağı xan daha böyük bir proyektlə də uğraşırdı, o da yurdun, yurddaşların hüququnu, görəvlərini göstərən yasalar yaratmaq idi. "Böyük başçı"nın istəyi avtoritar yönətimi aradan qaldırmaq, onun yerinə anayasalı monarxiya, işlək bürokratiya qoymaq idi. Onun öldürülməsinə nədən də bu düşüncəsi oldu. O böyük yurdsevərin bu düşüncəsi onda gənc olan Nəsrəddin şaha başqa yolla çatdırıldı. Baş bakan şahın ağalığını sınırlamaqla bir sıra pisliklər bəsləyir, deyilib suçlandı. Bundan quşqulanan padşah onu görəvdən alıb Kaşana göndərdi. Sonra verilən gizli buyuruqla ağı verilib öldürüldü".[102]

Mirzə Tağının öldürülməsi Babilik hərəkatı (1848-1852-ci illər) dövrünə təsadüf etmişdi ki, Rəsulzadəyə görə, Nəsrəddin şah İslam dinini qorumaq görüntüsüylə babilərə savaş açaraq ruhanilər sinfinin sevgisini qazanmaq üçün, onlarla çox amansızcasına davranmışdı: "Ancaq vicdan, inanc özgürlüyünə qarşı edilən bu kimi zorbalıqların yaratdıqları da görülməkdə idi, uğradıqları pisliklər onları bilginlərin gözündə ucaldırdı. Babilik suçlaması ilə bir çox babi olmayanlar da öldürülürdü. O çağın deyimincə özlərinə "yasasevən" adı verən özgürçülərdən bir çoxları da babi başçılarındandır, deyə insanların gözü önündə asılır, işgəncələrə uğradılırdı".[103]

[102] Rəsulzadə M.Ə. İran Türkləri. Bakı, "Təknur", 2013, s.67
[103] Rəsulzadə M.Ə. İran Türkləri. Bakı, "Təknur", 2013, s.68

Qeyd edək ki, Məhəmməd Mirzə şahın dövründə babilərə münasibət heç də mənfi olmamışdır. Hər halda Məhəmməd şah oğlundan fərqli olaraq babilərə, yaxud da onların sələfləri şeyxilərə heç də radikal mövqe tutmayıblar. Məsələn, şiə imamiyyəsinin qatı tərəfdarı Molla Tağını öldürən bir babiyə görə digər babləri ya da babiiik tərəfdarlarını cəzalandırmağa Məhəmməd şah Qacar razı olmamışdır. Şah hesab edirdi ki, yalnız qatil tapılıb cəzasını çəkməlidir. [104] Ancaq digər tərəfdən isə Məhəmməd şah şiə imamçıların radikal addımlarına qarşı da qəti mövqe ortaya qoymurdu. [105]

Ümumiyyətlə, Babilər hərəkatı Güney Azərbaycanda da geniş yayılmış, əsas mərkəzi Zəncan şəhəri olmuşdu. Babiliyin banisi, başçısı Seyid Əli Məhəmməd (Bab) "Bəyan" kitabında İslam dinində islahatların aparılmasının tərəfdarı kimi çııxş edərək bərabərlik, ədalətlilik, şəxsiyyətin toxunulmazlığı ideyalarını təbliğ etmişdir. Milli aydınımız Əməd bəy Ağaoğlu yazır ki, babilik hərəkatını yatızdırmaqla Nəsrəddin şah hər cür islahat cərəyanını lap kökündən kəsdi, süqut etmiş olan ədəbiyyatın son nəfəsini də tükətdi.[106]

Babilərə qarşı tutulan bu divan dini hakimiyyəti daha da gücləndirdiyi halda, Qacarların siyasi hakimiyyətinə formal ağalıqlarını sürdürmək anlamında yardımçı oldu. Əslində ingilis diplomatiyasının istəyilə hərəkət edən farsdilli ruhani və qeyri-ruhani zümrə üçün belə bir durum, yəni Türk Qacarların ağalığı altında şiəçi bir rejimin varlığını sürdürməsi hələlik qane edirdi. Çünki dini hakimiyyət farsdilli dini ruhanilərin əlində olduğu kimi, hərbi güc də türklərin əlində cəmləşmişdi. Türk Qacarlar hərbi gücə malik olduğu müddətcə siyasi hakimiyyəti ələ keçirə bilməyəcəklərini yaxşı anlayan farsdilli zümrə havadarları ingilislərin dəstyilə dini hakimiyyəti gücləndirməklə bərabər Nəsrəddin şahı hər cür yeniləşmədən uzaq tutur, eyni zamanda da Qacarların siyasi hakimiyyətdən uzaqlaşdırılması üçün də planlar hazırlayırdılar.

[104] Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001, s.207
[105] Yenə orada, s.208-211
[106] Ağaoğlu Əhməd. İran və İnqilabı. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2007, s.136

Bu anlamda, bizcə, Nəsrəddin şah Mirzə Tağı xan olayı ilə Babilik hərəkatının yatızdırılmasından sonra, başqa bir zərbənin qurbanı Mirzə Hüseynxan (Müşirüdddövlə) olmuşdur. Avropada təhsil almış Mirzə Hüseynxan Nəsrəddin şah tərəfindən 1870-ci illərdə Qacarlara baş nazir təyin edilmiş, ancaq dövlət işlərində apardığı islahatlara görə o da vəzifəsindən uzaqlaşdırılmışdır.

Nəsrəddin şah dövründə sonuncu zərbəni Azərbaycanın Həmədan bölgəsindən olan Cəmaləddin Əfqani almışdı. Əgər Nəsrəddin şah 19-cu əsrdə yalnız türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin deyil, bütövlükdə İslam dünyasının böyük aydını olan Cəmaləddin Əfqaninin ideyalarından yararlana bilsəydi, şübhəsiz Qacarların sonrakı taleyi də fərqli olacaqdı. Hər halda İslam birliyi baxışını yayan, Rəsulzadənin təbrincə desək, "bu baxışın son biçiminin yaradıcısı sayılan Şeyx Cəmaləddin Nəsrəddin şah çağında iki yol sarayda olmuş, ancaq yenilikçi düşüncələrindən dolayı İrandan (Qacarlardan-F.Ə.) çıxarılmışdır. İlk uzaqlaşdırılmasının ardınca Nəsrəddin şah Avropada olduğu günlərdə onunla Münhendə görüşmüş, onu bakan qoyacağına söz verməklə dəstəsilə birlikdə Tehrana çağırmışdır. Şeyx ikinci yol Tehrana gəldikdən sonra düşüncəsini dəyişən şahın acığına uğramış, öldürülməsinə qərar vermişdir. Asılmasından qabaq bütünlüklə soyundurulan şeyx bir qatıra mindirilərək Tehran küçələrində gəzdirilmişdir. Ancaq Fransa elçiliyinin işə qatışması ilə öldürülməsindən vaz keçilmiş, yenidən İrandan çıxarılmışdır".[107]

Bizcə, Nəsrəddin şahla C.Əfqani arasındakı münasibətlərin baş tutmamasında, hətta ona ölüm hökmü kəsilməsində əsas rolu İngiltərəylə onların əlaltıları farsdilli qüvvələr mühüm rol oynamışdır. Hər halda, ilk baxışda onun əsas düşmənləri arasında birinci yeri İngiltərənin tutması çox qəribədir. Çünki İngiltərə dünyada özünü ən demokratik, sivil ölkələrdən biri saydığı halda, C.Əfqanini heç cür həzm edə bilməməsi təsadüfi hesab oluna bilməz.[108] Görünür, ingilislər C.Əfqaninin vasitəsilə Nəsirəddin şahın əsil həqiqətləri anlayacağından, bununla da Qacarların axırına çıxmaq planlarının yarımçıq qalacağından çəkinmişlər.

[107] Rəsulzadə M.Ə. İran Türkləri. Bakı, "Təknur", 2013, s.74
[108] Yenə orada, s.74

Bunun üçün də ingilislərin əlaltıları olan farsdilli irançı dini qüvvələrin basqısı nəticəsində Nəsrəddin şahla C.Əfqaninin bir araya gələrək ölkədə reformaların aparılması məsələsi baş tutmamışdı. Üstəlik, bütün bunlara görə əsas günahkar Nəsrəddin göstərilərək Rəsulzadənin təbrincə desək, "Nəsrəddin dönəmi İran tarixinin (həmin dövrdə "İran", "İran tarixi" anlayışları Qərb ideoloqları tərəfindən ortaya atılmış və məqsəd "İran" adı altında farsları önə çəkib türkləri onun içində assimilyasiya etmək idi-F.Ə.) ən qara dönəmi" [109] hesab edilmişdir. Bununla da, "qara dönəm"in əsil aktyorları arxa planda tutularaq ortada yalnız Qacarlar və onun hökmdarı Nəsrəddin şah qalmışdır.

Nəsrəddin şahın az-çox yenilikçi-dünyəvi ruhlu ətrafının təmizlənməsi, yəni bu ruhda olan insanların edam edilməsi ya da ölkədən uzaq tutulması fonunda onun "hərəmxanası"nın genişlənməsi, əyləncələrin çoxalması və digər xoşagəlməz halların ortaya çıxmasında farsdilli şiəçi ruhanilərlə ingilislər müstəsna rol oynamışlar. Özəlliklə, İngiltərə Qacarlar üzərində elə bir "parlaq" oyun oynamışdır ki, o zamanda bu günün özündə də lənətlənən "sivil", "demokratik", "liberal" ingilislər deyil, öz kökümüzdən, öz dinimizdən olan Qacarlarla onun hökmdarları olmuşlar. Özəlliklə, Nəsrəddin şah dövründə baş verən bütün xoşagəlməz hadisələr ədalətsevər, bərabərliksevər, insanlıqsevər türklər arasında da birmənalı qarşılanmamışdı ki, bütün bunlar istər-istəməz Qacarların nüfuzunu aşağı düşməyinə, hətta, onların ağalıqlarına lənətlər oxudulmasına qədər irəliləmişdi.[110]

Beləliklə, Nəsrəddin şah əvvəlcə farsdilli şiəçi ruhani zümrəylə, daha sonralar isə azalan türk bürokratiyası əvəzinə artan fars bürokratiyası ilə üzləşməsiylə ilk dəfə 1890-cı illərin başlarında siyasi hakimiyyət açısından əsaslı bir zərbə aldı. Belə ki, 1891-ci ildə ölkə tütününü bir ingilis kompaniyasına satan Nəsrəddin şah farsdilli ruhanilərin saldırısına uğradı (çox güman ki, bu ssenarini də ingilislərlə farsdilli qüvvələr bir yerdə planlaşdırmışlar). Hətta, farsdilli şiəçi müctəhidlərin öndə gələnlərindən Ayətullah Şirazi tütündən istifadə edilməməsi haqda

[109] Yenə orada, s.70
[110] Yenə orada, s.68

fətva verdi. Bu azmış kimi, şahın boykot tərəfdarlarından Mirzə Həsən Aştiyanın sürgün qərarından sonra Tehran əhalisinin bir qismi şah sarayına hücum etdi. Bütün bunlardan sonra Nəsrəddin şah ölkə tütününün ingilis kompaniyasına verilməsi qərarını geri çəkdi. Çünki bu olaylarla ölkə əhalisinin türklər də daxil olmaqla böyük bir hissəsinin, Nəsrəddin şahdan çox şiəçi din rəhbərlərini dəstəkləməsi ortaya çıxmış oldu. "Tənbəki hərəkatı" adlanan bu hadisə Qacarların siyasi hakimiyyətinin zəifləməsinin, hətta, türklərin əksəriyyətinin belə öz soyundan olan Qacar şahının yanında yer almamasının, bununla da farsdilli dini və qeyri-dini zümrənın planlaşdırdığı məkrli niyyətlərinin yaxın illərdə gerçəkləşə biləcəyinin siqnalını vermişdi. Rəsulzadə yazırdı: "Bu sorunda ("Tənbəki hərəkatı") müctəhidlərin fətvasına belə bir uğur qazandıran Nəsrəddindən bezməsi olmuşdur".[111] (Yeri gəlmişkən, "Tənbəki hərəkatı"nda Zeynəb paşa adıyla məşhurlaşan Türk qadının da xüsusi rolu və əməyi olmuşdur).

Güney Azərbaycanda XIX əsrin 70-ci illərinədək təhsil əsasən dini məktəblər təşkil edirdi. Ancaq bununla yanaşı öyrəncilər ədəbiyyat, tarix, coğrafiya, riyaziyyatla da tanış ola bilirdilər. XIX əsrin ortalarında Güney Azərbaycanda məktəb və mədrəsələr az deyildi. Məktəb (ibtidai ruhani məktəbi) və mədrəsələrin (ali ruhani məktəbi) açılması savab iş sayılırdı. Müsəlman məscidlərinə vəsiyyət edilib bağışlanmış mülklər və torpaqların (vəqflərin) gəliri məktəb binalarının, müdərrislərin, şagirdlərin saxlanmasına sərf edilirdi. Faktiki olaraq gəlirin mühüm hissəsini ruhanilər özləri mənimsəyirdi. Hökumətin onlara nəzarət etməsinə izin verilmirdi. Mədrəsinin bütün işlərinə ruhanilər nəzarət edirdi. Vəqf torpaqları hesabına feodallara çevrilmiş ruhani təbəqəsi böyük maddi imkana malik olub, güclü nüfuz sahibinə çevrilmişdilər.[112]

Belə bir mürəkkəb dövrdə və məkanda - 1888-ci ildə Təbriz şəhərində ilk üsuli-cədid məktəbi fəaliyyətə başlamışdı. Bu məktəbin yaradıcısı **Mirzə Həsən Rüşdiyyə** Qacarlarda ilk üsuli-

[111] Yenə orada, s.71

[112] Məmmədli Pərvanə. Cənubi Azərbaycan : ədəbi şəxsiyyətlər, portretlər. Bakı, Sabah, 2015, s.10-11

cədid (yeni üsullu dünyəvi məktəb) «Mədrəsəyi-Rüşdiyyə» məktəbinin əsasını qoyan Azərbaycan türkü idi. Lakin Rüşdiyyənin təlim metodlarının İslami prinsiplərə uyğun gəlmədiyini iddia edən farsdilli din xadimləri məktəbi bağlamaq əmrini verirlər. O, məktəbi yenidən açmağa dəfələrlə cəhd etsə də mümkün olmur, 1893-cü ildə məktəbi şəhərin Şeşgilan məhəlləsinə köçürür və adını o dövrdə Nəsirəddin şah Qacarın oğlu, Azərbaycan vilayətinin hakimi (valisi) olan Müzəffərəddinin şərəfinə «Rüşdiyyəyi-Müzəffəriyyə» qoyur. Rüşdiyyənin açdığı yeni üsullu məktəbin ən böyük əhəmiyyəti ondan ibarət idi ki, burada savad təlimi ana dilində aparılırdı. Güney Azərbaycanın məktəb tarixində «Rüşdiyyəyi-Müzəffəriyyə» Səfəvilər dövründən sonra ana dilində olan ilk türk dilli məktəb idi. 1895-ci ildə Rüşdiyyə məktəbinin 200-dən çox şagirdi olmuşdur və bunların yarıdan çoxu yoxsulların uşaqları olduğundan pulsuz təhsil almışdılar. Rüşdiyyə türk və fars dillərində 27 kitab yazmışdı. Bunların içərisində dərsliklər çoxluq təşkil edirdi. O, 1894-cü ildə ana dilində ilk dərslik kitabını Təbrizdə çap etdirmişdir. Bu kitab «Vətən dili» adlanırdı. «Vətən dili» türk dili üzrə səs üsulu əsasında tərtib edilərək Güney Azərbaycanda çap edilmiş ilk əlifba dərsliyi idi. [113]

1.3. Türkmənçay müqaviləsindən sonra Quzey Azərbaycanda ictimai-siyasi və mədəni mühit (1828-1900-cü illər)

Azərbaycanın quzeyinin işğalını Türkmənçay sülh müqaviləsi ilə rəsmiləşdirən çar Rusiyası 1828-1850-ci illər arasında bu bölgədə hakimiyyəti əlində saxlamaq üçün etnik, dini, siyasi, inzibati sahələrdə mənafeyinə uyğun bir sıra "islahatlar" həyata keçirdi ki, bütün bunlarda milli reflekslə müşahidə olunmuşdu.

Biz, yuxarıda Türkmənçay sülh əhdnaməsinə (1828) qədər Cavad xan və digər milli ruhlu xanlarımızla bağlı məsələlərə toxunduğumuza görə, burada yalnız Qafqazda, o cümlədən Quzey Azərbaycanda 1828-1900-cü illər arasındakı ictimai-siyasi və mədəni mühitə qısaca nəzər salacağıq. Şübhəsiz, bununla bağlı ən

[113] Yenə orada, s.11-17

mühüm hadisə çar Rusiyasının Azərbaycan türklərinə qarşı həm inzibati idarəçilikdə zülmünü artırması, həm də milli adət-ənənələrə və İslam dininə ağlasığmaz riyakar üsullara əl atması idi. Rusiya əskəri qüvvələrlə yanaşı, böyük hiyləgər siyasətdən də istifadə etməklə Qafqazın, o cümlədən Quzey Azərbaycanın işğalını başa çatdırdıqdan sonra ilk növbədə, xanlıqların (Qarabağ, Şəki, Bakı, Şirvan və b.) ortada olan az-çox səlahiyyətlərini də əllərindən almaqla bütün hakimiyyəti əsasən, rus ya da xristian mənşəli qeyri-türk, qeyri-müsəlmanlara təslim etməyə başlamışdır. Bu məqsədlə əvvəlcə xanlıq idarə üsulunun yerində komendant idarə sistemi tətbiq edən çarizm burada 6 əyalət (Lənkəran, Şirvan, Şəki, Bakı, Qarabağ, Quba), Yelizavetpol dairəsi, Car-Balakən vilayəti, "Erməni vilayəti" və iki distansiya (Qazax, Şəmşəddil) yaratmışdır.[114]

Güney Qafqazda, o cümlədən Quzey Azərbaycanda bu cür bölgünün aparılması gələcəkdə imperiya maraqlarına uyğun olaraq xristian erməni, xristian gürcü hətta, mümkün olsa xristian rus-alman vilayətlərinin yaranmasına hesablanmışdır. Hər halda XIX əsrə qədər müsəlman-türk dövlətlərinin (Səfəvilər, Əfrşarlar, Osmanlı, Qacarlar) zəifləməsi ya da tamamilə aradan çıxmasından sonra bölgədə yaranan yeni şərtlər daha çox xristian dövlətlərinin, o cümlədən də Rusiyayla Böyük Britaniyanın işinə yaramışdır ki, xüsusilə də çar Rusiyası bu bölgədə möhkəmlənmək üçün xristian əhalinin sayını nə yolla olursa olsun artırmaq və daha sonra da, buna uyğun olaraq xristian mahiyyətli vilayətlər yaratmaq idi. Bu anlamda çar Rusiyasının yardımıyla Türk-Müsəlman torpaqları hesabına Güney Qafqazda möhkəmlənməyə çalışan xristian ermənilərin, özəlliklə həmin bölgənin işğalından sonra buraya Osmanlıdan və Qacarlardan köçürülmüş ermənilərin ruslara xidmətkarlığı nəticəsiz qala bilməzdi. Bu anlamda Türkmənçay müqaviləsindən (1828) dərhal sonra çar Rusiyasının işğal etdiyi Güney Qafqazın bir hissəsində, yəni müsəlman-türk torpaqları İrəvan və Naxçıvanın ərazisində ermənilərin hesabına qondarma "Erməni vilayəti" yaratması təsadüfi deyildi. Doğrudur, "Erməni vilayəti"nin ömrü çox uzun olmamışdır ki, bunu da çar Rusiyasının

[114] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. IV cild (XIX əsr). Bakı, "Elm", 2007, s.100-101

tələskənliyi və ehtiyatsızlığı olaraq dəyərləndilmək lazımdır. Çünki "Erməni vilayəti" qalacağı təqdirdə çarizm sonralar məcbur olaraq "Gürcü vilayəti", "Türk-tatar vilayəti" və başqa bu kimi etnik-milli vilayətlər də yaratmalı idi. Bu isə hələlik, həmin dövrdə çarizmin "parçala və hökm sür" siyasətiylə tam uzlaşmırdı.

Ona görə də, çar Rusiyası imperiya maraqlarına uyğun olaraq Güney Qafqazda, o cümlədən Quzey Azərbaycanda müsəlman əhalinin sayını azaltmaq bunun əvəzində xristian əhalinin sayını çoxaltmaq yoluyla xristian mənşəli vilayətlərin yaranması prosesinə başladı. Bu məqsədlə də çar Rusiyası yalnız ermənilərin deyil, 1818-ci ildən etibarən almanların daha sonra da rus malakanların Quzey Azərbaycan torpaqlarına kütləvi olmasa da, ancaq nəzərə çarpacaq dərəcədə köçürülməsi siyasətinə başladı. Bunun da nəticəsində 1900-cü ilə yaxın Quzey Azərbaycan ərazisində 41 rus kəndi var idi ki, rus əhalisinin təqribən sayı 40 minə yaxın idi.[115]

Çar Rusiyası xristian mənşəli ermənilərin, almanların və rus malakanların Güney Qafqaza, o cümlədən Quzey Azərbaycan torpaqlarına köçürülməsi fonunda inzibati idarəçilik siyasətini həyata keçirb yeni yaratdığı komendant idarə üsulunda komendatlara mütləq hakimiyyət vermişdilər. Başqa sözlə, həmin dövrdə komendantlar həmçinin hərbi qarnizonun rəisi idilər ki, icraedici, məhkəmə və hərbi hakimiyyətə sahib idilər. Onlar bu mütləq hakimiyyətlərindən istifadə edərək Quzey Azərbaycan xalqına qarşı amansızcasına davranır, soyğunçuluq edir, heç bir hüqüq, adət-ənənə tanımırdılar. Bütün bunlar da, çox keçmədən Quzey Azərbaycanın bütün bölgələrində milli-azadlıq üsyanlarına (Lənkəran, Car-Balakən, Quba, Şəki, Zaqatala və b.) səbəb oldu. Milli azadlıq üsyanlarının aparıcı qüvvəsi xalq kütlələrinin özü idi ki, onların rəhbərləri də kifayət qədər milli-dini şüur cəhətdən yetkin insanlar idi. Hər halda 1830-cu ilin payızında Car-Balakəndəki komendatlığının, 1831-ci ildə Lənkəranda komendant Korniyenko və ətrafındakılarının, 1837-ci ildə Qubada komendant Gimbut və ətrafındakılarının, yenə 1837-ci ildə Şəkidə komendantlığının özbaşnalığı, zülmü və azğınlığına qarşı baş

[115] Yenə orada, s.291-293

vermiş milli azadlıq hərəkatları Rus ağalığı ilə heç vaxt razılaşılmayacağının ciddi nümunələri idi.[116]

Eyni zamanda şübhə etmirik ki, milli azadlıq üsyanlarının məfkurəvi cəhətdən hazırlanması və yönləndirilməsində, ən azından mənəvi cəhətdən dəstək göstərilməsində bir çox milli ruhlu ziyalılarımızın (A.A.Bakıxanov, Q.Zakir və b.), milli ruhlu şairlərimizin (A.A. Dilbaz oğlu, A.M.Zəbih, M.Turab, Aciz və b.) də böyük əməyi olmuşdur. Məsələn, A.A.Bakıxanov 1837-ci ildə Azərbaycanın xalq qəhrəmanları Yar Əli və Hacı Məhəmmədin başçılığı ilə baş verən Quba üsyanında çar məmurlarının günahkar olduğunu, hədindən çox vergilər yığıldığını və xalqın ehtiyaclarının qayğısına qalmadığını söyləməklə xalqın etirazlarına, milli azadlıq hərəkatına müəyyən dərəcədə haqq qazandırmışdı. [117] Hətta Rusiyanın Tiflisdəki məmurları Quba üsyanının yatırılması üçün A.A.Bakıxanovdan kömək istəsə də, rədd cavabı almışdı. Buna səbəb, 1834-cü ildə Qafqazın Baş komandanı baron V.Q.Rozenlə aralarındakı narazılıqdan sonra məvacibi saxlanmaqla müddətsiz məzuniyyətə buraxılan və həmin dövrdən etibarən Qubanın Əmsar kəndində yaşayan A.A.Bakıxanovun siyasi cəhətdən etibarsız sayılması idi. Buna görə də, V.Q.Rozen Quba üsyanı başlar-başlamaz A.A.Bakıxanovu, «xüsusi tapşırıq vermək» adı ilə Tiflisə çağırmış və nəzarət altına almışdır. [118] Daha sonra V.Q.Rozenin üsyan yatızdırmaqda çar hökumətinə kömək üçün Qubaya getmək təklifinin A.A.Bakıxanov tərəfindən rədd olunması yalnız cəsarətli addım deyil, həm də çarizmin məkrli siyasətinin həyata keçirilməsinə qarşı etiraz idi. Belə ki, çarizm bir tərəfdən Quba üsyanında A.Bakıxanovdan şübhələnərək onu Tiflisə çağırmış, digər tərəfdən isə ona yenidən Qubaya qayıdaraq üsyanı boğmaqda çar hökumətinə yardım etməyi təklif etmişdir.

Şübhəsiz, burada məqsəd Bakıxanovu millətinə qarşı qoymaq və onu nüfuzdan salmaqdan ibarət idi. Bunu yaxşı anlayan Bakıxanov I Nikolayın göstərişi ilə Quba üsyanının səbəblərini araşdırmaq üçün İ.İ.Vasilçukun başçılığı ilə yaranmış xüsusi

[116] Yenə orada, s.106-117
[117] Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма. Б., 1983, s.148-150
[118] Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar. Bakı,Elm, 2007, s.339

komissiyaya təqdim etdiyi «İzahat»da yazır: «Bu ilin (1837-ci ilin – F.Ə.) ötən sentyabr ayında Qubada həyəcanlar yenidən coşduğu bir vaxtda idarə başçısı mənə mümkün qədər tezliklə Qubaya getməyi və öz təsirimlə işə faydalı olmağı təklif etdi, ancaq bu təklifi mən ona görə yerinə yetirə bilmədim ki, etibarlı adamların bir qismi Qubadan uzaqlaşdırılmış, o biriləri isə rəislərin gözündən düşmüşlər.[119] Daha sonra açıq şəkildə Bakıxanov Quba üsyanında qiyamçılar tərəfindən ən yaxın qohumlarının öldürülməsinə baxmayaraq onun özünün və qardaşı Cəfərqulunun Tiflisə çağırılmasının təsadüfi olmadığını və burada qərəzli adamların əllərinin olduğunu qeyd edərək yazır: «…Qubadakı keçmiş qarma-qarşıqlıqda bizim nəinki əlimiz yoxdur, əksinə biz hər vəchlə onun qarşısını almağa çalışmışıq. Odur ki, qərəzli adamlar müxtəlif yollarla bizi Qubadan uzaqlaşdıra bildilər ki, iğtişaş yaratmaq asan olsun, Qubadakı son həyəcanlar buna sübutdur».[120] Bununla da A.A.Bakıxanov çar məmurlarının nəzərinə çatdırırdı ki, o, çar Rusiyasının Azərbaycan xalqına qarşı «ayır-buyur», «parçala, hökm sür» siyasətini yaxşı anlayır və başqalarından fərqli olaraq bu siyasətin qurbanı olmaq niyyəti yoxdur.

Milli azadlıq üsyanlarından sonra çarizm komendant idarə üsulunin ləğvinə qərar verdi ki, Qafqazın baş komandanı M.F.Paskeviçin "Zaqafqaziya diyarının quruluşu haqqında təklif-lər" layihəsində hüquq, məhkəmə və inzibati idarə sistemində Güney Qafqaz xalqlarının, o cümlədən Quzey Azərbaycan xalqının milli xüsusiyyətləri nəzərə alınmır, birmənalı olaraq ruslaşdırma, xristianlaşdırma siyasəti əsas götürülürdü. Həmin islahat layihəsi 1840-ci ilin aprelin 10-da I Nikolay tərəfindən "Zaqafqaziya diyarının idarə olunması üçün müəssisə" adı altında təsdiq olunub 1841-ci ilin yanvarın 1-dən isə qüvvəyə mindi. Yeni islahatlar əsasında Güney Qafqazın inzibati quruluşu dəyişidirilib çar Rusiyasının inzibati ərazi bölgüsünə uyğunlaşdırıldı. Zaqafqaziya diyarı mərkəzi Tiflis olan Gürcüstan-İmeretiya quberniyasına (buraya Azərbaycan torpaqlarından Qazax, Şəmşəddin distansiyaları ilə birlikdə Yelizavetpol qəzası, Balakən qəzası,

[119]Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма. Б., 1983, s.148
[120]Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма. Б., 1983, s.148-149

İrəvan qəzası və Naxçıvan qəzası da aid idi) və mərkəzi Şamaxı olan Xəzər vilayətinə (Şamaxı, Şuşa, Nuxa, Lənkəran, Bakı, Dərbənd, Quba qəzaları) bölünürdü.[121] Çarizm Qafqazda daha da möhkəmlənmək, milli azadlıq hərəkatlarının qarşısını almaq üçün 1844-cü ildə mərkəzi Tiflis olan Qafqaz canişinliyini də yaratdı.

Çar Rusiyasının Çənubi Qafqazda, o cümlədən Quzey Azərbaycanda həyata keçirdiyi "islahat"ların əsas məqsədi ruslaşdırma siyasətini daha da gücləndirmək və milli azadlıq hərəkatlarına birdəfəlik son vermək idi. Bu məqsədlə çar ideoloqları bir tərəfdən xalq üzərində xurafatçı, mövhumatçı dini təmayüllərə dəstək verir, digər tərəfdən "azərbaycanlı məmurlar inzibati idarələr və məhkəmələrdən çıxarılır, hər yerdə onların vəzifələrinə rus məmuru təyin olunurdu. Bütün kargüzarlıq ancaq rus dilində aparılırdı".[122] Üstəlik, çar Rusiyası din xadimləri və bəylər, o cümlədən ziyalılar arasında tərəfdarlarının sayını çoxaltmaq, başqa sözlə imperiya maraqlarına uyğun "rusbaşlı" azərbaycanlı məmurlar, azərbaycanlı ziyalılar, azərbaycanlı ruhanilər təbəqəsi yaratmaqla ciddi şəkildə məşğul olurdular[123]. Bu yolda çarizmin atdığı addımlardan biri "ali müsəlman silki"ni (1841-1845) ortaya qoymaq oldu ki, daha sonra da I Nikolayın bəylərin torpaqlarının geri qaytarılması və ağaların-sahibkarların hüquqlarının müəyyənləşdirilməsi reskripti ilə (1846) onlar özlərini Rusiyadan borclu saymağa məhkum edilirdilər: "Reskriptdə şərh olunan və torpaq sahibkarları ilə kəndlilərin qarşılıqlı münasibətlərini müəyyənlşdirən prinsiplər 1847-ci il 20 aprel və 28 dekabr tarixli "Kəndli əsasnamələri"ndə konkretləşdirildi".[124]

19-cu əsrin ikinci yarısında da çar Rusiyası imperiya maraqları çərçivəsində bir sıra islahatlar (1861-ci ildə "Təhkimçilik asılılığından çıxmış kəndlililər haqqında Əsasnamə", 1870-ci ildə "Güney Qafqaz quberniyaları: Yelizavetpol, Bakı, İrəvan və qismən Tiflis quberniyaları ali müsəlman silkindən olan şəxslərin, habelə erməni məliklərinin torpaqlarında sakin olan dövlət

[121] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. IV cild (XIX əsr). Bakı, "Elm", 2007, s.120-121
[122] Yenə orada, s.124
[123] Ələkbərov Faiq. Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin dünyagörüşü. Bakı, "Elm", 2007, s.10
[124] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. IV cild (XIX əsr). Bakı, "Elm", 2007, s.131

kəndlilərini torpaq quruluşu haqqında Əsasnamə") həyata keçirsə də, ümumilikdə milli azadlıq üsyanlarının, qaçaq hərəkatlarının qarşısını ala bilmədi. Hər halda 1863-1864-cü illlərdə Zaqatalada çar Rusiyasının işğalçılığına qarşı baş qaldıran milli azadlıq üsyanı Azərbaycan türklərinin istiqlal mücadiləsinin davam etməyinin ən bariz örnəyi idi. Hacı Murtuzun başçılıq etdiyi milli azadlıq üsyanında 4 minə yaxın Azərbaycan türkünün iştirak etməsi, bu üsyanda milli və dini şüarların səsləndirilməsi ciddi məsələlər idi. [125] Quzey Azərbaycanda çar Rusiyası zülmünə qarşı baş qaldırmış qaçaq hərəkatlarına gəlincə, 1870-ci illərdə Mehbalı Məmmədhəsən oğlu, Məşədi Usub Mürşüd oğlu, Kərbəlayı Kərimşah oğlu, 1880-ci illərdə Tanrıverdi Allahqulu oğlu, Əli Xədər oğlu, Dəli Əli, Məşədi Məcid, Şeyxzadə Bədəl, 1890-cı illərdə Qaçaq Kərəm, Qaçaq Nəbi və başqaları məşhur idilər.[126]

1860-1870-ci illərdə çar Rusiyasının kəndli islahatları ilə yanaşı, məhkəmə və şəhər islahatlarını da həyata keçirməsi, eyni zamanda inzibati idarədə dəyişikliklər etməsi Qafqazda, o cümlədən Azərbaycanda milli azadlıq hərəkatının yeni bir mərhələsinə səbəb oldui. Xüsusilə, islahatlardan sonrakı dövrdə çar Rusiyasında o cümlədən Güney Qafqazda kapitalist münasibətlərinin sürətlə inkişaf etməsi, eyni zamanda neft sənayəsinin tərəqqisi milli burjuaziyanın təşəkkülünü də özü ilə bərabər gətirdi: "Milli burjuaziya neft işindəki çoxmilyonlu yığımdan kapitalist istehsalının yeni sahələrinə, xüsusilə yüngül və emalı sənayesinə, nəqliyyat və digər sahələrə soxulmaq üçün istifadə etməyə cəhd göstərirdi".[127]

Şübhəsiz, milli azadlıq üsyanları, qaçaq hərəkatları ilə bərabər milii burjaziyanın meydana çıxması, üstəlik mili teatrın (1873), milli mətbuatın (1875) təməlinin qoyulması, Azərbaycan türklərinin milli istiqlal mücadiləsinin yeni bir mərhələyə qədəm qoymasına səbəb oldu. Ancaq bizcə, bəzi kitablarda yanlış olaraq Quzey Azərbaycan türklərinin çar Rusiyasına qarşı milli azadlıq mücadiləsinin başlanğıcı Axundzadənin "Kəmalüddəövlə məktub-

[125] Yenə orada, s.193
[126] Yenə orada, s.308-315
[127] Yenə orada, s.224

ları" əsəri ya da Zərdabinin 1875-ci il-də "Əkinçi" qəzetinin nəşri ilə ilə götürülür. Hesab edirik ki, Quzey Azərbaycan türkləri ümumilikdə, "Türkmənçay" sülh müqaviləsindən sonra bir an olsun belə, düşmənə boyun əyməmiş, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, daima çar Rusiyasına qarşı milli istiqlal davasını aparmışlar. Bu anlamda Quzey Azərbaycan türklərinin çar Rusiyasına qarşı 1828-1875-ci illər arasında verdiyi istiqlal mücadiləsini bir kənara qoymaq böyük yanlışlıqdır.

Sadəcə, 1870-ci illərdən etibarən Quzey Azərbaycan türkləri çar Rusiyasına qarşı verdiyi silahlı mübarizə ilə yanaşı milli ədəbiyyatda, o cümlədən milli mətbuatda da bu və ya digər formada milli istiqlal mücadiləsinə dəstək oldular. Doğrudur, bir azdan da qeyd edəcəyimiz kimi, milli ədəbiyyatımızın şeir və dastanlarında milli istiqlal mücadiləsinin izləri çar Rusiyası torpaqlarımızı işğala başladığı dövrdən etibarən (1801-1828) görünmüş və fasiləsiz olaraq da sürmüşdür. Ancaq 1870-ci illərdən başlayaraq, xüsusilə də "Əkinçi"nin nəşrindən sonra, başda H.Zərdabi olmaqla burada çıxış edən müəlliflərin milli-dini birlik ruhlu və yenilikçi mahiyyətli məqalələri milli istiqlal mücadiləsini daha da sistemli və məfkurəvi hala salmağa səbəb olmuşdur. Bu anlamda milli istiqlal mücadiləsini 3 dövrə: 1) Rus işğalçılığından sonra toparlanma və milli azadlıq üsyanlarının baş verdiyi ilk dövr (1828-1874-ci illər), 2) milli istiqlal mücadiləsinin sistemli və məfkurəvi formaya gətirilməyə çalışıldığı orta dövr (1875-1904-cü illər, 3) Türkçülük, islamçılıq və yenilkçilik ideyaları əsasında Azərbaycan milli ideyasının formalaşması və təntənəsi mərhələlərinə (1905-1918-ci illər) bölmək daha məqsədə uyğun olardı.

Hesab edirik ki, milli istiqlal mücadiləsinin sistemli və məfkurəvi formaya gətirilməyə çalışıldığı orta dövrün (1875-1904-cü illər) ən başlıca cəhəti düşmənə qarşı mübarizədə silahlı müqavimətlə yanaşı şüurlu mücadilənin önəmliliyinin dərki və onun sistemliləşdirilməsinə cəhddir. Bu anlamda milli burjaziya ilə milli istiqlal uğrunda mücadilə edən güclərin də yavaş yavaş bir araya gəlməsi, yəni imkanlı şəxslərin milli mətbuatın formalaşmasına meylliliyi, milli kadrların yetişdirilməsinə yardımı,

yaxud da çar Rusiyasına qarşı silahlı mübarizə aparanlara bu və ya digər formada dəstək vermələri təsadüfi deyildi. Bütün bunlar o demək idi ki, Quzey Azərbaycan türkləri artıq ayrı-ayrı şəhərlərdə, kəndlərdə çar Rusiyasına qarşı parakəndə şəkildə mübarizənin uğursuzluğunu görərək, bir millət olaraq milli istiqlal uğrunda vacibliyini dərk etməyə başladılar. Şübhəsiz, bir millət olaraq ümumi düşmənə qarşı mübarizə aparmaqda milli mətbuatın və ayrı-ayrı cəmiyyətlərin formalaşaması mühüm yeri malik idi. Ona görə də, bu bir həqiqətdir ki, "Əkinçi"nin yaranması ilə milli məfkurəli insanların bir araya gəlməsi prosesi başlamış, 19-cu əsrin sonlarına doğru da mətbu orqanlar ya da hansısa cəmiyyətlərin ətafında birləmək məsələsi az da olsa, gerçəkləşmişdir.

Çox yazıqlar osun ki, 19-cu əsrin ikinci yarısında Quzey Azərbaycanda baş verən istimai-siyasi proseslər, xüsusilə Azərbaycan türklərinin milli istiqlal mücadiləsi yolunda daha sıx şəkildə birləməyə başlamaları Sovetlər Birliyi dövründə olduğu kimi, Azərbaycan Respublikası müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra da dünyada yeni bir millətin təşəkkülü kimi dəyərləndirilməkdədir. Məsələn, 7 cildlik "Azərbaycan tarixi"nin 4-cü cildində "Azərbaycan millətinin təşəkkülü" paraqrafında uydurma Qərb ideyaları da əsas tutulmaqla, Azərbaycan türklərinin tarixi "gənc"ləşdirilərək yazılır: "Digər millətlər kimi, insanların sabit, tarixi birliyi kimi formalaşmış Azərbaycan milləti də feodal pərakəndliyinin ləğv edilməsi prosesində, iqtisadi birliklə dil, ərazi, mədəniyyət, şüur və psixoloji birliyin qovuşması əsasına meydana gəlir və inkişaf edirdi". [128] Bu kitabdan belə anlaşılır ki, ümumiyyətlə "Azərbaycan milləti"nin yaşadığı coğrafiyada heç vaxt müstəqil dövləti olmamış, daima "yadelli işğalçılara qarşı uzunmüddətli mübarizə" [129] aparmış, yalnız Azərbaycan ərazisi Rusiya və "İran" tərəfindən bölüşdürüldükdən sonra həmin millətin təşəkkülü prosesi getmişdir. [130] Bu azmış kimi həmin kitabın müəlliflərinə görə, 19-cu əsrin ikinci yarısında "Azərbaycan milləti"nin təşəkkülündə "Azərbaycan dili" də mühüm rol oynayıb

[128] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. IV cild (XIX əsr). Bakı, "Elm", 2007, s.331
[129] Yenə orada, s.332
[130] Yenə orada, s.332

ki, "yadelli işğalçılara qarşı çoxəsrlik mübarizəyə, assimliyasiya siyasətinə baxmayaraq, Azərbaycan xalqı öz dilini qoruyub saxlaya bilib". [131] Bütün bunlardan sonra, həmin yazının müəllifləri "Azərbaycan milləti"nin təşəkkülü məsələsi ilə bağlı belə bir qeyri-adi nəticəyə gəlirlər: "Məlumdur ki, Rusiyada çar hökuməti tərəfindən "Azərbaycan" və "azərbaycanlı" terminlərinin işlədilməsi vətəndaşlıq hüququ qazanmamışdır. Azərbaycanlıları müsəlman, türk, tatar adlandırırdılar". [132]

O zaman belə bir sual ortaya çıxır ki, əgər çar Rusiyası dövründə "azərbaycanlı", "Azərbaycan milləti", "Azərbaycan dili" vətəndaşlıq hüququ qazanmayıb, üstəlik Azərbaycan xalqı milli kimlik baxımından əsasən, türk-tatar adlandırılmışdırsa nədən Sovetlər Birliyi və Müstəqil Azərbaycanın tarix kitablarında "Azərbaycan milləti"nin təşəkkülündən bəhs olunur?! Bizcə, məsələnin bu cür qoyuluşu, yəni SSRİ dövründə "Azərbaycan milləti"nin təşəkkülünün ortaya atılmasında əsas məqsəd Azərbaycan türklərinin keçmişinin üstündən xətt çəkib, onu yeni mələz "millət" kimi təqdim etmək olmuşdur. Başqa sözlə, çar Rusiyası Azərbaycan türklərnin tarixini, dilini, mədəniyyətini imperiya maraqlarına uyğun metodla saxtalaşdırıdğı kimi, onun davamçısı olan Sovet Rusiyası da eyni mahiyyətli ancaq fəqli bir üsulla bu işi davam etdirmişdir.

Məsələn, çarizm Türkmənçay müqaviləsindən (1828) dərhal sonra Azərbaycanın müsəlman əhalisini, o cümlədən türkləri Osmanlı Türkiyəsi və Qacarlar İmperiyası ərazisində yaşayan soydaşlarından və dindaşlarından ayırmaq üçün «tatar» anlayışını ortaya atmış, «tatar» istilahını «türk» məfhumuna qarşı qoymağa çalışmışlar. Çar Rusiyası Quzey Azərbaycan türklərinə «tatar milləti», türk dilinə «tatar dili», türk ədəbiyyatına "tatar ədəbiyyatı" adları verməklə, onları öz milli mənşələrindən, eləcə də Anadolu və Güney Azərbaycan türklərindən ayrı tutmaq məqsədi daşımışdır. Eyni zamanda bu dövrdə çar Rusiyası həmin siyasətin tərkib hissəsi kimi Quzey Azərbaycanı Qafqaz və yaxud Zaqafqaziya adlandırmışdı. Bu o demək idi ki, çar Rusiyası Azərbaycan xalqına mümkün olduğu qədər "tatar" kimliyi çərçivəsinə salıb, onu türk

[131] Yenə orada, s.334
[132] Yenə orada, s.335

kimliyindən və Azərbaycan vətəni düşüncəsindən uzaq tutmağa çalışıb. Çünki, həmin dövrdə çar Rusiyasının imperiya siyasətini həyata keçirmək yolunda türk kimliyi (Osmanlı və Qacarlarda hakimiyyətdə türk sülaləsi idi) və Azərbaycan kimliyi (Qacarlar dövlətinin əsas sütunu Azərbaycan vilayəti və onun yerli sakinləri olan Azərbaycan türkləri) qəbul edilməz idi. Bir sözlə, çarizmin əsas məqsədi Quzey Azərbaycan xalqının etnik mənşəyini "türk", vətən mənşəyini "Azərbaycan" amilindən uzaqlaşdırmaqla, Qacarlat, o cümlədən Güney Azərbaycan və Osmanlı Türkiyəsi türkləri ilə bütün əlaqələri qırmaq və bu xalqların dillərinin, milli köklərinin fərqliliyini ortaya qoymaq idi. Belə bir mövqedən çıxış etmək çar Rusiyasının məmurlarının hazırladıqları sənədlərdə, hesabatlarda və ayrı-ayrı yazılarda da öz əksini tapmışdır. Ancaq çar məmurları xalqın adını və dilini saxtalaşdırmaqla yanaşı, onu da etiraf edirdilər ki, azərbaycanlılar mənşəcə və dil baxımından türkdürlər.[133] Məsələn, 1836-cı ildə çar Rusiyasının məmurlarının «Rusiyanın Qafqaz arxasındakı əyalətlərinin statistika, etnoqrafiya, topoqrafiya və maliyyə baxımından təsviri» adlı yazdıqları 4 cildlik kitabın 3-cü cildində də açıq-aydın qeyd olunur ki, Azərbaycan xalqının danışdığı əsas dil türkmən, yaxud da türk dilidir: «Şirvanda hakim olan türkmən dili Azərbaycanda yayılmışdır və bizlərdə adət üzrə tatar dili adlandırılır; o, türk dili ilə o qədər yaxındır ki, hər iki xalq bir-birini başa düşə bilir. Bu dil Zaqafqaziyada türki adlanır».[134] [135] Həmin cilddə getmiş olan bu yazının müəlliflərindən V.Leqkobıtov xüsusi olaraq qeyd edir ki, "Zaqafqaziyada ora (Azərbaycan –F.Ə.) müsəlmanların tatar adlandırılması ümumən yayılsa da… əsassızdır, çünki onların dili tatar dilindən çox seçilir, ancaq düzünə qalsa, onlar bir kökdəndirlər".[136] [137]

[133] Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (1-ci hissə). Bakı, "Təknur", 2011, s.310

[134] Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar. Bakı, Elm, 2007, s.338

[135] Обозрение Российских владений за Кавказом в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях». ч.I-IV, СПб., 1836, s.78-79

[136] Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar. Bakı, Elm, 2007, s.338

[137] Обозрение Российских владений за Кавказом в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях». ч.I-IV, СПб., 1836, s.78-79

Bu barədə rus məmuru və mütəfəkkiri A.Qriboyedov da Peterburqa göndərdiyi hesabatında Azərbaycan xalqının bir olduğunu və hamısının özünü türk saydığını yazmışdır. Bu faktordan çıxış edən A.Qriboyedova görə, Rusiya ya Azərbaycanı bütövlükdə işğal etməli, ya da onu parçalayıb Arazdan şimalda yaşayanları «oğuz», yaxud "tatar" adlandırmaqla onları bir-birindən ayırmalıdır. Onun başqa bir hesabatında isə təklif edilirdi ki, Quzey Azərbaycan ərazisində yaşayan xalqı ölkənin adına uyğun azərbaycanlı adlandırmaq daha doğru olardı. [138] Ancaq görünür, çar Rusiyası Qacarlar dövlətinin tərkibindəki Azərbaycan əyalətini və Azərbaycan Türk xalqını nəzərə alaraq həmin dövrdə bu məsələyə müsbət yanaşmamışdır. Bu baxımdan A.Qriboyedov da Azərbaycan türklərini daha çox "tatar", "tatarlar" adlandırmışdır.[139]

Ümumilikdə, çar Rusiyasının məmurları hesab edirdilər ki, «türk» anlayışı aradan qadırıldığı halda Azərbaycan xalqının həm öz keçmişinə münasibəti dəyişəcək, həm də başqa türk millətləri ilə eyni kökdən olmadıqları məlum olacaq və bu da çar məmurlarını ruslaşdırma siyasəti həyata keçirib onları idarə etməkdə heç çətinlik yaratmayacaq. Beləliklə, XIX əsrdə «türk» və «Azərbaycan» anlayışına qarşı qoyulan «tatar», «tatar dili», «tatar milləti», "tatar ədəbiyyatı" anlayışlarının meydana çıxmasında çarizmin xüsusi «əməyi» olmuşdur.[140]

Maraqlıdır ki, çar Rusiyası tərəfindən yeni "millət"-"tatar milləti" yaratmaq məsələsinə yerli ziyalılar (A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, Mirzə Kazım bəy və b.) müxtəlif üsullarla cəlb olunmağa çalışılmışdı. Belə ki, çarizm ideoloqları öz imperiya maraqlarını həyata keçirmək üçün yeni "xalq" yaratmaq, bu anlamda da həmin yeni "xalq"ın qarışıq "tarixi"ni yazmaq, yerli "ədəbiyyatını" ortaya qoymaq və özünəməxsus "dili"nin olduğunu isbat etmək idi. Bütün bunların təbii şəkildə baş verməsini ortaya qoymaq üçün çarizm ideoloqları çox ehtiyatlı mövqe tutaraq, məhz

[138]Elçibəy Ə. Bütöv Azərbaycan yolunda. Bakı, «Nurlar», 2004, s.13
[139]Грибоедов А.С. Сочинения. Москва – Ленинград, 1959; http://feb-web/ru/feb/griboed/texts/piks3 s.471-494
[140] Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (1-ci hissə). Bakı, "Təknur", 2011, s.311

yerli mütəfəkkirlər tərəfindən yeni "xalq"ın – "tatar millət"inin ilk "Tarix"inin (A.A.Bakıxanov), ilk "ədəbiyyat"ının (M.F.Axundzadə), hətta, ilk yeni "ədəbi dil"inin ilk "qrammatikası"nın və adının (M.Kazım bəy) hər hansı formada müəyyənləşməsi məsələsini onların öz ixtiyarına buraxmışlar. Bəri başdan qeyd edək ki, çar Rusiyası daima özünə bağlı görmək istədiyi yeni "xalq" yaratmaq yolunda xeyli dərəcədə uğursuzluğa düçar olsa da, ancaq müəyyən qədər uğurlar da əldə edə bilmişdir. Bütün hallarda, Quzey Azərbaycanın işğalının rəsmiləşdirilməsindən sonra (1828) çar Rusiyasının hər hansı yolla olursa-olsun Quzey Azərbaycan Türk xalqının adına, onun dilinə yeni ad uydurmaq niyyəti açıq şəkildə ortada idi. Bu baxımdan yerli xalq arasından çıxan və çarizmin siyasətinə xidmət edəcək ziyalılara ehtiyac var idi. Çar Rusiyası onların vasitəsilə Azərbaycan türklərinin millət adının və dilinin dəyişdirilməsinə, yeni bir «millət» və onun yeni «dili»nin, yeni "tarix"inin yaranmasına çalışırdı.

Məsələn, çar Rusiyası A.A.Bakıxanovun 1839-cu ildə fars dilində yazdığı ("Gülüstani-İrəm"), 1843-cü ildə isə rus dilinə "Qafqazın Şərq hissəsinin tarixi" kimi tərcümə etdiyi milli "Tarix" kitabından əsasən, istədiklərini əldə edə bilməmişdir. O, bir şeirində açıq şəkildə deyir ki, «çox hikmətli və qiymətli gövhər» olan bu kitabını rus ordusu generalı, Dağıstan hərbi dairəsinin komandanı M.Z.Arquntskinin xahişi ilə yazsa da, əslində bu əsərini xalqı və vətəni üçün qələmə almışdır: "Yarandısa xahişilə Moisey Zaxariçin, **Yazılmalı oldu lakin, bu əsərim xalq üçün** (seçmə bizimdir – F.Ə.)" [141] Doğrudan da, Bakıxanov Azərbaycan və Dağıstan xalqlarının ümumiləşdirilmiş "Tarixi"nə həsr etdiyi kitabında, çarizmin istədiyi yeni "xalq" məsələsinə əsasən əməl etməmiş, tam əksinə bu çoğrafiyanın əhalisinin böyük hissəsini təşkil edən Türk xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan türklərinin qədim dövrlərdən burada yaşadığını, daima bu və ya digər dövlətlərinin olmasını ortaya qoymuşdur. Ona görə də, ümumilikdə bu kitab I Nikolay və onun alimləri (B.Dorn, M.Brosse və b.)

[141] Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.442

tərəfindən sözdə bəyənilsə də, faktiki olaraq çap olunmasına rəsmi icazə verilməmişdir. [142] [143]

Ancaq Bakıxanovun "Tarix"indən fərqli olaraq M.F.Axundzadənin 1850-ci illərdə Avropasayağı tərzdə yazdığı komediyaları o dövrdə "Tatar dili"ndə, Sovetlər Birliyi dövründə isə "Azərbaycan dili"ndə nəşr olunmuş ilk "ədəbiyyat" nümunələri kimi qələmə verilmişdir və bu "ənənə" hələ də davam etdirilir.[144] Bununla da, faktiki olaraq çarizmin «planlı yardımı» ilə Qafqazda yeni "xalq" kimi ("tatar milləti") ortaya çıxarılmaq istənilən Azərbaycan türklərinin "yeni" dilinin, ədəbiyyatının "yaradılması" məsələsində Axundzadə bilərəkdən ya da blməyərəkdən bu prosesin tərkib hissəsinə çevrilmişdir. Axundzadə yazır ki, "Zaqafqaziya"da çoxluq təşkil edən tatar tayfaları Rusiyanın işğalına qədər "İran" şahları və Türkiyə sultanlarının hakimiyyəti altında olub. Bu zaman müvafiq olaraq tatarlar arasında yazı işləri fars və türk dillərində aparılıb. Türk dilinin tatar dilindən (burada söhbət Azərbaycan türkcəindən gedir) köklü şəkildə fərqləndiyini yazan Axundzadənin fikrincə, bu səbədən "tatarlar (yəni Azərbaycan türkləri-F.Ə.) indiyə qədər xalis tatar dilində ədəbiyyatdan məhrumdurlar və bu dildə oxumaq üçün orijinal əsərlərə təsadüf edilmir; əgər tatar dilində bəzi əsərlər varsa da, onlar ya başqa dillərdən tərcümə edilmiş, ya da fars, türk və ərəb sözləri ilə dolu anlaşılmaz bir dildə yazmışlar". [145] Üstəlik, Axundzadə çarizmin təbliğatına uyğun olaraq Quzey Azərbaycanı da ya "Qafqaz" ya da "Zaqafqaziya ölkəsi"[146] kimi qeyd etmişdir. O, «Azərbaycan» dedikdə isə Qacarların vilayətlərindən birini nəzərdə tutmuşdur.[147]

Beləliklə, Axundzadənin Şərqdə yazılan ilk komediyaların eyni zamanda da, guya əvvəlcə "Tatar dili"ndə, daha sonra da

[142] Köçərli Firudin bəy. Azərbaycan türk ədəbiyyatı. İki cilddə. I cild. Bakı, «Avrasiya press», 2005, s.534
[143] Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (1-ci hissə). Bakı, "Təknur", 2011, s.317-318
[144] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. IV cild (XIX əsr). Bakı, "Elm", 2007, s.137
[145] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. III cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, s.30
[146] Yenə orada, s.205, 20, 30
[147] Yenə orada, s.142, 169

"Azərbaycan dili"ndə yazılmış ilk ədəbiyyatın müəllifi kimi tanınması, bunun ardınca da onun əlifba və din məsələsindəki "islahat"larının əsil mahiyyətinə varılmadan göylərə qaldırılması çox düşündürücüdür. Birincisi, türk dili (Osmanlı) ilə "tatar dili"nin (Azərbaycan türkcəsi) kökündən fərqlənməsini söyləməkdə Axundzadə şişirtməyə yol vermiş, rus şovnistlərinin təbliğatından çıxış etmidir. Bu dövrdə Osmanlı türkcəsi ilə Azərbaycan türkcəsində yazı işlərində müəyyən qədər fərq olsa da, bunu iki türksoylu xalqın danışıq dilinə aid etmək isə əsla mümkün deyil. Necə ki, bu günün özündə də Türkiyə türkcəsi ilə Azərbaycan türkcəsi arasında ciddi bir fərq yoxdur. İkincisi, o, ona qədər "tatar dili"ndə heç bir ədəbiyyatın olmaması məsələsində də ciddi səhv etmiş, yenə də məsələni doğru qiymətləndirməmişdir. Çünki Axundzadəyə qədər Dədə Qorqud, Qul Əli, İ.Həsənoğlu, Nəsimi, Xətai, Həbibi, Füzuli, Vaqif, Vidadi və başqaları çar Ruisyasının "tatar dili" adlandırdığı Azərbaycan türkcəsində böyük bir ədəbiyyat qoyub getmişdilər. Qeyd edək ki, Axundzadə sonralar bu məsələdə qismən səhvini düzəldərək, ona qədər Azərbaycan türkcəsində yazan bəzi mütəfəkkirlərin adını çəkmişdir. Ancaq maraqlıdır ki, Axundzadə dövrünə qədər türklər arasında yalnız iki məşhur şairin olduğunu yazır: Molla Pənah Vaqif və Qasım bəy Zakir. Axundzadəyə görə Füzuli isə şairdən daha çox «nazimi-ustaddır». [148] Hər halda bu fikirləri belə, zaman keçdikcə Axundzadənin rus təbliğatından kənara çıxmasının, daha obyektiv şəkildə fikirlər söyləməsinə işarədir.

Gördüyümüz kimi, Axundzadə ilk dövrlərdə, "tatar dili"ndə kamil ədəbiyyatın olmadığı qənaətinə gəlmiş, ancaq bunu, Rusiyanın işğalından sonra dövlət başçılarının məlumatlı adamlar vasitəsilə "tatar dili"ni öyrənmək üçün tərtib etdikləri və tərtib etməkdə olduqları göstəricilərə aid etmədiyini söyləmişdir. O, yazır: «Bu ölkəni abadlaşdırmağa və ondakı əhalinin milliyyətini saxlamağa meyil göstərən xeyirxah hökumətimiz bir çox tədbirlərlə yanaşı, tatar dilində ədəbiyyatın yaradılmasına diqqət vermişdir». [149] Axundzadə burada açıq şəkildə, çar Rusiyasının

[148] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. III cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, s.152
[149] Yenə orada, səh.31

təbliğatı altında "tatarlar"ın (Quzey Azərbaycan türklərinin) ayrıca bir millət olması fikrindən çıxış edir və özünü də həmin "tatar milləti"nin nümayəndəsi kimi aparır.

Beləliklə, çarizm Quzey Azərbaycan türkləri ilə Qacarlar, o cümlədən Qacarlarla Osmanlıda yaşayan türklərlə bağları qırmaq üçün, onlara öz yeni "milli kimlik"lərini başa düşməyə birbaşa və dolayısıyla kömək edir, "tatar milləti" və "tatar dili" yaradırdılar. Ona görə də rus məmrulari həm yazı-pozu işlərini "tatar dili"ndə aparılmasına göstəriş verir, həm də "tatar dili"ndə ədəbiyyatın yaranması üçün yerli mütəfəkkirlərə dəstək verirdilər. Bizcə, bundan dolayı Axundzadə də həvəsə gələrək məhz "tatar dili"ndə, Avropa üslubunda komediyalar yazmaq qərarına gəlmişdir. Axundzadə, Qafqaz ölkəsi baş təhsil idarəsi sovetinin üzvü, baron Aleksandr Pavloviç Nikolayidən xahiş edirdi ki, komediyalarını "tatar dili"ndə nəşr olunmasına ona kömək etsin. Mütəfəkkir baronun nəzərinə çatdırır ki, bu pyeslər fars və türk dilləri orfoqrafiyası prinsipində qurulan mövcud qaydalardan kənara çıxaraq "tatar"ların ləhcəsinə uyğun yazılmışdır. Bir sözlə, Axundzadə çar məmurunu tam əmin edir ki, bu komediyalar onların siyasətinə uyğun olaraq "tatarca" yazılıb və "tatar milləti" adına xidmət edəcək. O, məktubunda barona yazır: «… tatar dilini öyrənmək arzusunda olan şagirdlər üçün tatar dilində yeganə orijinal əsərlər sayılan bu pyeslər çox faydalı vəsaitdir. Yalnız onların vasitəsilə tatar dilinin ruhunu, xüsusiyyətini, cümlələrin, ifadələrin quruluşunu, fellərin və sözlərin müxtəlif hallara düşməsini və sairəni öyrənmək olar».[150]

Ancaq çox keçmir ki, Axundzadə özü də «tatar dili» ilə yanaşı, «türk dilli» anlayışından da istifadə edir. Bu isə Axundzadənin də, reallığı görüb tatar adlandırılan dilin türk dili olmasını qəbul etməsi demək idi. 1859-cu ildə yazdığı bir məqaləsində Axundzadə «Təmsilat»ını tatar yox, türk dilində yazdığını qeyd edir: «Çün türki dilinin imlası xüsusunda bu anə qədər bir qaideyi-küllyiə mərqum olunmayıbdır, ona binaən mən «Təmsilat»ımın imlasında istilahı dəstaviz etdim». [151] Hətta

[150] Yenə orada, s.31-32
[151] Yenə orada, s.150

Axundzadə türk dilinin saflığını gözləməyənlərə irad tutaraq deyir ki, bu dilin təmizliyini qorusunlar. Axundzadə, türk dilində ərəb-fars sözləri ilə dolu olan, bir kitab yazarının nəzərinə çatdırır: «Ona binaən təveqqe edirəm ki, sən də mənim kimi adəmi, türki dilində – adam yazasan, töxmi – toxum, cifti – cüt, müqəyyədi – muğayat, övrəti – arvad…». [152] Ancaq o, çarizmin siyasətinə uyğun olaraq «tatar» anlayışından da istifadə edirdi. O, 1875-ci ildə A.P.Berjeyə yazdığı məktubunda da «tatar şairləri», «tatar dili» sözlərindən istifadə etmişdir. [153]

Mirzə Kazım bəy isə Rusiyanın əsarəti altında yaşayan türk-tatarların, o cümlədən Azərbaycan türklərinin şivəsini tədqiq etməsi, sonuncuların dilini başqa türk dillərindən fərqləndirməyə çalışması ilə tanınmışdır. [154] Bu baxımdan A.Qriboyedovun Azərbaycan Türk xalqını gah "tatar", gah da "azərbaycanlı", Mirzə Kazım bəyin Türk dilini (Azərbaycan) "Azərbaycan ləhcəsi" adlandırması ideyaları qəbul görmədiyi kimi, sonralar, yəni 1880-1890-cı illərdə də Cəlal Ünsizadənin "Kəşkül" qəzetində, Məhəmməd Ağa Şahtaxtlının "Kaspi" qəzetində Azərbaycan türklərini, Azərbaycan xalqını "Azərbaycan milləti", "Azərbaycanlı" adlandırmasına da çar Rusiyası müsbət yanaşmamışdır. Cəlal Ünsizadənin baş redaktoru olduğu "Kəşkül" qəzetinin 1890-cı ilin noyabr ayında nəşr olunan "Əvam gəzmək – yuxu yatmaqmı dedin?" adlı məqalədə "Azərbaycanlı" imzalı müəllif (çox güman ki, bu müəllif C.Ünsizadənin özüdür – F.Ə.) yazırdı ki, quzeyli-güneyli Azərbaycan türkləri rusların adlandırdığı kimi tatar deyil "Azərbaycan milləti"dir. [155] C.Ünsizadə Azərbaycanın türk əhalisinin dilini də Türk dili ilə yanaşı "Azərbaycan dili" adlandırmış, üstəlik 1891-ci ildə "Azərbaycan" adlı qəzet çıxartmaq üçün Tiflisdəki Baş Mətbuat İşlər İdarəsinə müraciət etmişdir. Ünsizadələrlə eyni dövrdə yaşamış Məhəmməd Ağa Şahtaxtlı da 1891-ci ildə həm "Kəşkül", həm də "Kaspi"

[152] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. III cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, səh.150
[153] Yenə orada, səh.204
[154] Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.138
[155] Azərbaycanlı. "Əvam gəzmək – yuxu yatmaqmı dedin?". "Kəşkül", 16 noyabr, 1890, № 115

qəzetlərində yazırdı ki, Qacarların məğlubiyyətindən sonra Rusiyanın işğalı altında qalan "Aderbedjan mahalı"nın indi "Zaqafqaziya müsəlmanları" adlanan əhalisi etnik mənşə və dil etibarilə nə tatar, nə də fars amili ilə bağlıdırlar, onlar türkdürlər-Azərbaycan türkləri: "Gündəlik həyatımızda xalqın adını və dilinin adını iki sözlə ifadə etmək rahat deyil: məsələn azərbaycanlı türk və yaxud aderbedcanlı türk dili. Ona görə də Zaqafqaziya müsəlmanlarını azərbaycanlı, Zaqafqaziya türk dilini isə tatar dili əvəzinə Azərbaycan dili adlandırmaq məqsədəuyğun olardı". [156] Akademik İsa Həbibbəyli yazır: "Əgər "Kəşkül"də yalnız Azərbaycan milləti anlayışının mahiyyəti aydınlaşdırılırsa, Məhəmmədağa Şahtaxtlının məqaləsində Azərbaycan ölkəsi, azərbaycanlılar, Azərbaycan dili haqqında konkret elmi mülahizələr irəli sürülmüşdür".[157]

Hesab edirik ki, Cəlil Ünsizadənin, M.A.Şahtaxtlının "Azərbaycan", "Azərbaycan dili", "Azərbaycan milləti" anlayışlarını gündəmə gətirərək daha çox sahiblənmələrinə baxmayaraq, bu məsələdə ciddi uğur əldə edə bilməmələrinə əsas səbəb, həmin istilahları türklük və turanlılıq anlamında yetərincə ortaya qoya bilməmələri olmuşdur. Başqa sözlə, C.Ünsizadə və M.Şahtaxtlı M.F.Axundzadə ilə Z.Marağalıdan fərqli olaraq "Azərbaycan" və onun əhalisini əsasən "İran", "iarnçılıqdan" uzaq tutaraq daha çox türklüklə bağlamaqla doğru yol tutsalar da, ancaq "Azərbaycan", "Azərbaycan dili", "Azərbaycan milləti" anlayışlarının Türklük və Turanlılıqla bağlı olmasının dərinliyinə varmamış, bu məsələlərə bəsit ya da zahiri cəhətdən yanaşmışlar. Onlar sadəcə, "tarixi-coğrafi Azərbaycan" əhalisini Türk dilində danışdıqları və Türk adət-ənənələrindən çıxış etdikləri üçün tatar, fars, müsəlman deyil, məhz türklüyün eyniyyəti kimi "azərbaycanlı", "Azərbaycan milləti", "Azərbaycan dili" adlandırılmasını məqbul hesab etmişlər.

Ünsizadə qardaşlarının, Şahtaxtlının bu məsələlərdə daha dərinə getməmələrində çar Rusiyasının maraqlarının dairəsindən

[156] Şahtaxtlı Məhəmmədağa. Zaqafqaziya müsəlmanlarını necə adlandırmalı? "Kaspi", 1891, № 93

[157] Həbibbəyli İsa. Ədəbi-tarixi yaddaş və müasirlik. Bakı, "Nurlan", 2007, s.616

çox kənara çıxa bilməmək də mühüm rol oynamışdır. Belə ki, çar Rusiyası "Azərbaycan" "azərbaycanlı", "Azərbaycan milləti", "Azərbaycan dili" anlayışlarının Türklük və Turanlılıq əsasında izahının birmənalı şəkildə tərəfdarı olmadığı üçün, bu istilahların daha çox farsdan dönmə, tatardan-türkdən dönmə, albandan dönmə "mələz xalq" ətrafında formalaşdırmağa çalışmışlar. Bu anlamda Axundzadələrin, Marağalıların Güney Azərbaycan türklərini farsdan dönmə hesab etmələri Böyük Britaniyanın əlaltı olan irançılara Ünsizadələrin, Şahtaxtlıların isə Qafqaz türklərini "azərbaycanlı", dillərini "Azərbaycan dili" adlandırmaları çar Rusiyasının maraqlarına qismən cavab verirdi. Ancaq bütün hallarda "tarixi-coğrafi Azərbaycan" əhalisinin aydınlarının müxtəlif ideyalara üz tutaraq bir qisminin özünü "Türk", "Qafqaz türkü" ya da "qafqaziyalı", digərinin "zahirən türk" ya da "farsdan dönmə" persiyalı-iranlı, üçüncüsünün "azərbaycanlı" ya da "Azərbaycan milləti", dördüncüsünün də "tatar milləti" adlandırması çox ciddi problemlərə yol açmışdır.

Bu səbəbdəndir ki, çar Rusiyası dövründə M.F.Axundzadənin, M.A.Şahtaxtlının «əlifba və din islahatları», Mizə Kazım bəyin «dil islahatı» Rus-Avropa alimləri tərəfindən rəğbətlə qarşılanmış və onlara lazımı dəstəklər verilmişdir. 1909-cu ildə Əli bəy Hüseynzadə bu «islahatlar»ın antislam, antitürk mahiyyətini görərək bildirmişdir ki, «əlifba islahatı»nın (buna «din islahatı»nı da əlavə etmək lazımdır) tərəfdarlarının (Axundzadə, Şahtaxtlı) Tiflisdən bunu bəyan etmələri çox düşündürücüdür: «Üç yüz milyon İslamın əlifbasının altmış-yetmiş milyon türkün imlasını bir hökmi-qaraquşilə türkün, İslamın mərkəzindən uzaq olan yuvalarından birdən dəyişmək istəyirlər! Halbuki, böylə mühüm bir əmr üçün kəndilərində lazım gələn məlumatdan əsər belə yox! Türkün imlasını islahı üçün deyil, sərf və nəhvi mükəmməl bilmək, bəlkə bütün türklərin tarixinə, ədəbiyyatına, etnoqrafiyasına, fonologiyasına haqqı ilə aşina bulunmaq tələb edər».[158] Fikrimizcə, Ə.Hüseynzadə xeyli dərəcədə haqlı idi ki, ortaq türkcədən ayrı Azərbaycan türkcəsinin inkişafında, eləcə də əlifba və din islahatı məsələsində əvvəlcə çar Rusiyası, sonralar Sovet Rusiya-sının maraqlı və icraçı olmaları təsadüfi olmamışdır. Hər iki halda

[158] Hüseynzadə Ə.Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2007, s.360

məqsəd Azərbaycanı Türk dünyasından, xüsusilə Qacarlar və Türkiyə türklərindən ayırmaq idi. Ona görə də Ə.Hüseynzadənin vaxtında ruslaşdırmaq siyasətinə qarşı irəli sürdüyü «Osmanlı türkçülüyü» ideyasına haqq qazandırmamaq mümkün deyil. Bu ona işarə idi ki, «islahatlar» məsələsində Axundzadə, Mirzə Kazım bəy, M.A.Şahtaxtlı hansısa sifarişləri bilərəkdən və ya bilməyərəkdən gündəmə gətirirdilər. Çünki əlifba və dil "islahatı"nın əsas müəllifləri çar Rusiyası və Avropa ideoloqları idilər. Onlar müsəlman xalqlarının «oyanışına»-«maarfilənməsinə» xidmət adı altında müsəlmanların ortaq ərəb əlifbasını, türklərin ortaq türk dilinin aradan qaldırmaq xətti götürmüşdülər. Ancaq bunu inandırıcı etmək üçün elə bir şərait yaratmışdılar ki, həmin ideyaları da qandırılmış türk mütəfəkkirləri irəli sürürdülər.

Eyni xətt «din islahatı» adı altında da aparılır, «İslam birliyi»ni parçalamaq üçün ayrı-ayrı təriqətlərin inkişafına geniş şərait yaradılırdı. Belə ki, çar Rusiyasının şərqşünasları İslam dininin əsasını təşkil edən Sünnəni bir kənara qoyaraq, ayrı-ayrı təriqətlərlə bağlı tədqiqatlar aparır və əsərlər, jurnallar nəşr edirdilər. Onlar bu işə Mirzə Kazım bəy kimi Azərbaycan Türk mütəfəkkirini də cəlb etməklə məsələnin əsil mahiyyətini gizlətməyə çalışırdılar. Məsələn, Axundzadə, Şahtaxtlı «əlifba və din islahatları» uğrunda çalışdığı bir zamanda, M.Kazım bəy türk dilinin ayrı-ayrı ləhcələri və ənənəvi İslam dininə aidiyyəti olmayan ayrı-ayrı təriqətlərlə bağlı əsərlər yazmışdır. Çar Rusiyası maraqlı idi ki, burada yaşayan türk-tatarların vahid millət (türk milləti: azərbaycanlı, başqırt, özbək, qazax və b.), vahid dil (türk dili: Azərbaycan, tatar, qazax, özbək və s.), vahid din inancları (İslam dini: sünni, şiə, bəhai, vahabi, şeyxilik və b.) aradan qaldırılsın və parçalansın.

Yeri gəlmişkən, çar Rusiyası türk millətinin (Azərbaycan), türk dilinin (Azərbaycan) varlığını inkar edib, onu "tatar milləti", "tatar dili" olaraq əsaslandırmağa çalışdığı kimi, Sovet Rusiyası da bir müddət türk milləti, türk dili, türk tarixi anlayışlarının mövcudluğuna dözdüyü halda, sonra sələfinin yolunu başqa bir üsulla davam etdirərək, artıq "Tatar milləti", "Tatar dili"ni bir kənara qoyub "Azərbaycan milləti", "Azərbaycan dili", "Azərbaycan tarixi" versiyaları üzərində dayanmışdı. Üstəlik, çarizm A.A.Bakıxanov,

M.F.Axundzadə, M.Kazım bəy və başqalarını könüllü ya da zorla "tatar dili", "tatar ədəbiyyatı", "tatar tarixi" məsələsinə cəlb etdiyi kimi, Sovet Rusiyası da türklükdən uzaq "Azərbaycan dili", "Azərbaycan ədəbiyyatı", "Azərbaycan tarixi" ideyasından çıxış edərək yerli ziyalıları məcbur edirdi ki, yeni yaradılmış "Azərbaycan milləti"nin dilinin, tarixinin, ədəbiyyatının Türk dilindən, Türk tarixindən, Türk ədəbiyyatından tamamilə ayrı, müstəqil bir dil olmasını sübut etsinlər. Hər iki halda müstəmləkə siyasəti və bunun nəticəsi olaraq Azərbaycan Türk varlığının assimilyasiyası prosesi baş vermişdi. Çünki milli dilin adının dəyişdirilməsi ilə yalnız, millətin milli kimliyinə zərbə vurulmamış, həm də onun mədəniyyəti, ədəbiyyatı və tarixi də saxtalaşdırılmışdı.

Bu baxımdan Mirzə Kazım bəyin "Azərbaycan ləhcəsi", Ünsizadə qardaşlarının və Şahtaxtlının "Azərbaycan dili", "Azərbaycan milləti" mülahizələri çar Rusiyasında qəbul görmədiyi halda, ancaq SSRİ dövründə müstəmləkə siyasətinə uyğunlaşdırılmağa başlandı. Məsələn, A.A,Bakıxanov çarizmin ruslaşdırma siyasəti nəticəsində bir şeirini "Türk nəğməsi" adlandırmaq əvəzinə "Tatar nəğməsi" başlığı verdiyi halda, artıq F.S.Qasımzadə Sovetlər Birliyi dövründə bu şeiri "Azərbaycan nəğməsi" kimi qələmə vermişdir.[159] Müstəqilliyimizn bərpasında sonra da, Bakıxanovun şeirini "Türk nəğməsi" kimi deyil, "Azərbaycan nəğməsi" kimi qəbul etmək geniş yayılmışdır.[160]

Çar Rusiyası və Sovet Rusiyası dövrlərində Quzey Azərbaycanda mədəni mühitin imperiya maraqlarına uyğun olaraq formalaşması istiqamətində, yəni ruslaşdırılması məsələsində rus ideoloqlar həddən artıq əmək sərf etmiş, mümkün olduğu qədər Azərbaycan türklərini milli (türk), dini (islam) və dünyəvi məsələlərdən uzaq tutmağa çalışmışdır. Çar Rusiyası üçün imperiya maraqlarına uyğun olaraq milli məsələ yeni mələz "xalq" yaratmaq yoluyla, dini məsələ məzhəbçiliyə, xurafata və fanatizmə dəstək verib İslam dinini gözdən salmaqla və dünyəvi məsələ Şərq-İslam-Türk mədəniyyətindən uzaqlaşdırılıb qabaqcıl rus-Avropa

[159] Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi.Ali məktəblər üçün dərslik. "Maarif" nəşriyyatı, Bakı, 1966, s.131
[160] Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.438

mədəniyyətinə qovuşmaqla həll olunmalı idi. Məhz bu cür imperiya siyasətinin nəticəsi idi ki, 1832-ci ildə Bakıxanov Bakıda dünyəvi məktəbin açılması, həmin məktəbdə də türk (Azərbaycan), rus və fars dilində dərslərin verilməsi layihəsini irəli sürsə də, çar Rusiyası buna razılıq verməmişdir. Çünki çar Rusiyası üçün imperiya siyasəti ilə üst-üstə düşməyən milli və dünyəvi ruhlu məktəblərin açılması qətiyyən yol verilməzdi. Bu baxımdan Quzey Azərbaycanda milli-dini yönümlü məktəblər ya məscidlərin nəzdində mədrəsələr-məktəblər (1842-ci ildə Bakı, Lənkəran, Şəki, Qarabağ, Şirvan, Quba qəzalarında 502 məktəbdə 534 müəllim, 5242 şağird) ya da məscidlərin nəzdində olmayan müstəqil məktəblər şəklində fəaliyyət göstərirdilər.

Türkmənçay müqaviləsindən sonra (1828) ruslaşdırma siyasətini təhsil sahəsində daha diqqətlə və planlı şəkildə aparan çarizm 1830-ci ildən (Şuşa) etibarən qəza məktəbləri (Bakı-1832, Nuxa-1833, Gəncə-1837, Naxçıvan və Şamaxı-1838) açmağa başladı. Bununla da 1850-ci illərin sonuna doğru Quzey Azərbaycanda olan doqquz rus məktəbindən beşi qəza (üçsinifli), üçü birsinifli ibtidai (Quba, Lənkəran, Ordubad) və biri ali dörd sinifli (Şamaxı) məktəb idi.[161] Əvvəlcə, bu qəza məktəblərində yalnız rus uşaqlar təhsil alırdılarsa, yavaş-yavaş bu məktəblərə Azərbaycan türklərinin övladları da üz tutmağa başladılar. Çarizm qəza məktəblərində Azərbaycan türkcəsi və islam dininin tədrisinin həyata keçirməklə, azərbaycanlıları bu məktəblərə cəlb etmək, daha sonra da imperiya maraqlarına uyğun rusdilli ya da rusbaşlı kadrlar yetişdirmək idi. Akademik Hüseyn Əhmədov yazır: "Çarizm məktəb və mədrəsələrin kütləvliyindən, orada oxuyan şagirdlərin çoxluğundan, təhsil almağın müsəlmanlar üçün dini borc olmasından istifadə edərək, bu məktəblər vasitəsilə rus dilini, rus təhsilini geniş əhali kütləsi içərisində yaymağa çalışır və beləliklə də kiçik xalqları, o cümlədən Azərbaycan xalqını ruslaşdırmaq siyasətini yeridirdi".[162]

Əlbəttə, çar Rusiyasının Azərbaycanın şimal torpaqlarını işğal etdikdən sonra yerli xalqın dilinin, adının, mədəniyyətinin,

[161] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. IV cild (XIX əsr). Bakı, "Elm", 2007, s.139
[162] Əhmədov H. M. XIX əsr Azərbaycan məktəbi. Bakı: ABU, 2005, s.400

tarixinin saxtalaşdırması ilə bağlı atdığı addımlar cavabsız qala bilməzdi. Bu baxımdan, Quzey Azərbaycan türklərinin assimilyasiyasına yönəlmiş amillər Azərbaycan xalqının şüurunda milli özünüdərk prosesinin yaranmasına səbəb olmuşdur. Hər bir xalqda milli özünüdərk o vaxt başlayır ki, o, özünün milli mənsubiyyətinin, dilinin, mədəniyyətinin saxtalaşdırıldığını görməyə, dərk etməyə başlayır. Bizə elə gəlir ki, XIX əsrin əvvəllərinə qədər şimallı-cənublu Azərbaycan türkləri belə bir ciddi təhlükə ilə üz-üzə qalmamışdılar. Belə ki, yaxın tarixi keçmişdə – Atabəylər, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular, Səfəvilər, Əfşarlar, Qacarlar dövründə Azərbaycan türkləri belə bir sıxıntı keçirməmiş və sadalanan dövlətləri haqlı olaraq öz dövlətləri hesab etmişlər. Yalnız Səvəfi şahlarından bəzilərinin İran-fars meyilli olması Azərbaycan türkləri arasında ciddi narazılıqlara yol açmışdır ki, din faktoru və başqa amillərlə də bu narazılıqları aradan qaldırmaq mümkün olmuşdur. Bu baxımdan çəkinmədən deyə bilərik ki, XIX əsrin əvvəllərinə qədər Azərbaycan türkləri əsasən «tarixi-coğrafi Azərbaycan» ərazisində mövcud olan dövlətlərin tərkibində birlikdə yaşamış və həmin dövlətləri, o cümlədən Xanlıqları özlərinki hesab etmişlər. Lakin çar Rusiyasının Azərbaycanın quzey hissəsini işğal etməsi və bunun ardınca yerli əhaliyə qarşı assimilyasiya siyasəti yürütməsi milli özünüdərkə – milli oyanışa səbəb oldu.

Əhməd Cəfəroğlu 1932-ci ildə "Azərbaycan Yurt Bilgisi"ndə nəşr olunan "Azəri ədəbiyyatında istiqlal mücadiləsi iszləri" silsilə məqalələrində haqlı olaraq yazırdı ki, Qafqazın və Quzey Azərbaycanın Rusiya tərəfindən işğalı, həmin işğaldan dərhal sonra Azərbaycan türklərinin başladığı milli mücadiləsi qanla yazılmalıdır.[163] Dogrudan da, Azərbaycan türkləri çar Rusiyasının işğalçılığı ilə heç bir zaman barışmamış, Gəncə xanı Cavad xanın, eyni zamanda Şəki (Səlim xan), Bakı (Hüseynqulu xan) xanlarının timsalında mücadiləni daima davam etdirmişlər. Eyni zamanda, Türkmənçay müqaviləsindən sonra da Quzey Azərbaycanda Rus işağlıçılığına qarşı onlarla üsyanlar gerçəkləşmiş (Lənkəran, Car-

[163] Caferoğlu A. Azeri edebiyatında istiklal mücadilesi iszleri//Azərbaycan Yurt Bilgisi,Yıl: 1, sayı: 8-9, 1932, avqust-eylül, İstanbul, s.292

Balakən, Quba, Şəki, Zaqatala və b.), qaçaq hərəkatları baş qaldırmış (Qaçaq Nəbi, Qaçaq Kərəm və b.) və ən önəmlisi Şeyx Şamilin başçılığıyla bütün Qafqaz xalqlarının birgə ortaya qoyduğu milli azadlıq hərəkatı baş vermişdir.

Ümumilikdə, 19-cu əsrdə Azərbaycan türklərinin çar Rusiyasına qarşı verdiyi istiqlal mücadiləsinin ədəbiyyatda ya da mədəni mühitdə izləri: 1) Cavad xanla bağlı şeir və dastanlarda, 2) Şeyx Şamillə bağlı şeir və dasatanlarda, 3) Qaçaq dastanları və Aşıq ədəbiyyatında, 4) Milli mütəfəkkirlərimizin əsərlərində öz əksini tapmışdır.[164] Cəfəroğlu hesab edir ki, çar Rusiyası Qafqazı, o cümlədən Quzey Azərbaycanı işğal etdikdən sonra əski örf, adət və şəriət yerinə yeni rus "zakon"larını qoyması yerli-məhəlli Türk həyatı üçün böyük bir təzad təşkil edirdi.[165] Bu anlamda da, Cəfəroğlunun fikrincə, çarizmə qarşı mücadilədə milli adət-ənənələrə bağlı istiqlal duyğusu ilə yanaşı İslam dini də çox ciddi, mühüm yerə malik idi: "Ruslara qarşı yeganə irəli atılacaq tahrikkar (ən mühüm) şüar İslam dini idi. Zira, ruslar məhəlli əhali nəzərində sırf istiqlal düşməni olaraq qalmamış, eyni zamanda İslam din və etiqadını baltalayan və təhqir edən bir ünsür olaraq tələqqi edilmişdir".[166]

XIX əsr Quzey Azərbaycan mütəfəkkirlərinin, şairlərinin bir sözlə, milli ziyalılarının (A.A.Bakıxanlı, Əbdürrəhman Ağa Dilbaz oğlu, Hatəm, Q.Zakir, Gəncəli Həsən, Ağa Məsih Zəbih, Aciz, Zərdabi, Nigari və b.) böyük qismi nə torpaqlarımızın Rusiya tərəfindən işğalına, nə də milli törələr və şəriətin yerinə rus "zakon"larının işlədilməsinə heç bir zaman razı olmamışlar. Məsələn, Gəncəli Həsənin şeirlərində Cavad xanın və oğlu Hüseynqulu bəyin 1804-cü ilin yanvarın üçündən dördünə keçən gecədə Rusiya ordusu tərəfindən şəhid olması, o cümlədən "Mosko"nun (Moskvanın) Gəncə xalqını qırğına uğratması əks olunmuşdur.[167] Əbdürrəhman Ağa Dilbaz oğlu (Şair) da "Gəncə qırğını" müxəmməsində rusların həm Cavad xanı ilə oğlunu hansı

[164] Yenə orada, s.295
[165] Caferoğlu A. Azeri edebiyatında istiklal mücadilesi iszleri//Azərbaycan Yurt Bilgisi,Yıl: 1, sayı: 10, 1932, teşrin-1, İstanbul, s.346
[166] Yenə orada, s.346
[167] Mümtaz Salman. El Şairləri. Bakı, 1927, cild 1, s.62-63

şəraitdə şəhid düşürməsindən, həm də Gəncədə türk-müsəlman əhaliyə qarşı törətdiyi qırğından bəhs etmişdir:

Rus Gəncə şəhərini viran eylədi
Kafir İslam halın yaman eylədi. [168] [169]

Yaxud da:

Kimləri dövranda beş gün bərqərar etmiş, fələk,
Kərbəla dəştində şahi dilfikar etmiş fələk,
Ol Cavad xanı ki, sahib-intizar etmiş fələk,
Ol Hüseynqulu ağanı xaksar etmiş fələk,
Ayinə tək jəng olub gül çöhrəsi xunbardən.. [170]

Şəki camaatının Rus işğalına qarşı mücadiləsini "Oldu" dastanında qələmə alan Hatəm adlı şairə görə isə, indi kafir rusların müsəlmanlara divan tutması, ona peyğəmbər dövründə baş vermiş "köç", "rihlət" dövrünü xatırladır.[171] [172] Məhəmməd bəy Cavanşir Aşiq (?-1861) də Böyük Azərbaycanın bir hissəsini işğal edən Rusiyaya nifrətini ortaya qoymuşdur ki, onun "Tövbənamə" adlı tərcibəndi buna yaxşı bir örnəkdir:

Rəhm qıl barı Xudaya ki, günahkaram mən
Asiyü bədəməül Rusiyəhü xaram mən. [173]

Bu dövrdə Rusiyanın Türk-müsəlman torpaqlarını işğal etməsi ilə qətiyyən razılaşmayan Arif Mustafa Ağa, Kazım Ağa Salik, Ağa İsmayıl Zəbih və başqa şairlərimiz də milli adət-ənənələri və şəriəti inkar edib Rus qanunlarına boyun əyənləri tənqid etmişdir. Məsələn, Zəbih bir şeirində yazırdı:

Bəzi kəs inkar edər qanuni-şəri ruzü şəb,
Bu şəriətdən qılar qanuni-rus müntəxəb,
Etmədi inkar həqqi-Mustafa çüz Buləhəb,
Getməzəm şərə - sölərdi ol himarı-biədəb,

[168] Caferoğlu A. Azeri edebiyatında istiklal mücadilesi iszleri//Azərbaycan Yurt Bilgisi,Yıl: 1, sayı: 8-9, 1932, avqust-eylül, İstanbul, s.296-297
[169] Mümtaz Salman. El Şairləri. Bakı, 1927, cild 1, s.105-106
[170] Köçərli Firudin bəy. Azərbaycan türk ədəbiyyatı. İki cilddə. I cild. Bakı, «Avrasiya press», 2005, s.232
[171] Mümtaz Salman. El Şairləri. Bakı, 1927, cild 1, s.58-60
[172] Caferoğlu A. Azeri edebiyatında istiklal mücadilesi iszleri//Azərbaycan Yurt Bilgisi,Yıl: 1, sayı: 8-9, 1932, avqust-eylül, İstanbul, s.304-305
[173] Köçərli Firudin bəy. Azərbaycan türk ədəbiyyatı. İki cilddə. I cild. Bakı, «Avrasiya press», 2005, s.319

Bizlərə şəri nə lazım kim, bu, divan istəməz. [174]

Beləliklə, Azərbaycan Türk ziyalıları Rusiyaya qarşı aparılan mücadilədə milli hisslərlə yanaşı, dini hissin də mühümlüyünü dərk etmiş, hətta din düşməni ruslarla mübarizədə Osmanlı və Qacarların birgə addımlar atmaq, ittihad etmək niyyətlərini də müsbət dəyərləndimişlər. Məsələn, Aciz hesab edirdi ki, din düşməni Rusiyaya qarşı Türkiyə və Qacarlar arasında bağlanan ittihad hissi daha da gücləndirlməli və öz əməli əksini tapmalıdır:

Rumu (Osmanlı) İran (Qacarlar) xəlqi açmış dərgəhi xəllaqə əl
Oldu mərquni-icabət bu dua əmma qərib.

Tapdı ülfət iki dövlət gəldi elçi Rumdən,
Vəh nə elçi, gövhəri-zatı kimi adı nəcib. [175]

Ümumiyyətlə, Aciz Azərbaycanın bir hissəsini işğal edən ruslara nifrətini heç vaxt gizlətməmişdir. Onun fikrincə, ruslar o cümlədən bütün "xaçpərəstlər" gizli, riyakar oyunlarla türk-müsəlman xalqlarının başlarına oyunlar açmış, onların torpaqlarını ya işğal etmiş, ya da özlərindən asılı vəziyyətə salmağa çalışmışdır ki, bunlardan ən çox zərər görən də Qacarlar, o cümlədən Azərbaycan türkləri olmuşdur. [176] Çar Rusiyası ilə müharibədə Qacarların məğlubiyyətinə üzülən Aciz yazırdı:

Gərək ölmək, nə dönmək, sər verib sərdarlıq almaq
Buna iqrar edən yox, hansı düşmənlər şikar oldu.

Güni ki, Gəncədən sındı, sipahi-cəngcu qaçdı,
Haman gün onlara rudi-Ərəs darül-qərar oldu.

Çəkib gər Gəncədə rəncə sipahü şah, şahzadə,
Xətibin qanı ilən xaki-Gəncə laləzər oldu. [177]

Çar Rusiyasının Qacarlara qarşı tutduğu siyasəti isə Aciz belə izah edirdi:

[174] Yenə orada, s.501
[175] Yenə orada, s.216
[176] Köçərli Firudin bəy. Azərbaycan türk ədəbiyyatı. İki cilddə. I cild. Bakı, «Avrasiya press», 2005, s.347
[177] Yenə orada, s.214

Bu rəvadır ki, salıb məmləkəti-İranə –
Bu qədər fitnə gör ol xaçpərəst, nəsrani?!

Din gedə, qəbzeyi-islamə düşə zülməti-küfr,
Canü dildən çağıran yox, Əliyi-İmrani.[178]

Qeyd edək ki, 19-cu əsrdə Şeyx Şamilin başçılığı ilə çar Rusiyasının müstəmləkəçiliyinə qarşı Qafqazda başlayan milli-azadlıq hərəkatı da Azərbaycan Türk ziyalılarının diqqət mərkəzində olımuşdur. Çünki çar Rusiyasının işğalından sonra Azərbaycan türkləri, o cümlədən Qafqaz xalqları Şeyx Şamilin başçılığı altında bir yerdə müstəmləkəçilik əleyhinə mübarizə aparmışlar. Şeyx Şamilin başçılığıyla çar Rusiyasına qarşı verilən milli azadlıq mücadiləsi Qafqaz xalqlarının bilriyinin ən bariz örnəyi idi. Ona görə də həmin dövrdə olduğu kimi, bu gün də Şeyx Şamil Qafqaz xalqlarının böyük əksəriyyəti, o cümlədən Azərbaycan türkləri üçün Rusiya işğalına qarşı milli-dini dirənişdə birlik və bərabərlik simvoludur.

Həmin dövrdə bunu yaxşı dərk edən Azərbaycan Türk şairlərindən Osman Biçarə "Şeyx Şamil" adlı şeirində Dərbəndi, Qubanı, Şirvanı, Gəncəni, Qarbağı və digər türk-müsəlman torqalarını da kafir ruslardan təmizləməsi üçün Şeyx Şamilə Allahdan kömək diləyirdi. Biçarəyə görə, həmin dövrdə Rusiya bütün müsəlmanların ümumi düşməni, Şeyx Şamil isə həmin kafir düşmənə qarşı mücadilə aparan bir qəhrəman idi:

Şeyx Şamil ki bugün qeyrəti İslam eylədi
Nüsrəti bəxş buna irad-ü yezdan eylədi.[179]

Həmin dövrdə Osman Biçarə kimi, Mahmud, Müəzzin Turab və başqa ziyalılarımız da "Qazavat", "Cihad" adı altında Rusiya müstəmləkəçiliyinə qarşı mübarizə aparan Şeyx Şamilə şeirlər yazmış, ancaq Qafqaz xalqlarının liderinin rus hakimiyyətinə boyun əyməsindən sonra ümidsizliyə düçar olmuşlar. Məsələn, Müəzzin Turab Şeyx Şamilin çar Rusiyasına qarşı verdiyi milli-azadlıq mübarizəsini dayandıraraq ruslara təslim olmasını bütün

[178]Yenə orada, s.215
[179] Caferoğlu A. Azeri edebiyatında istiklal mücadilesi iszleri//Azərbaycan Yurt Bilgisi,Yıl: 1, sayı: 11, 1932, teşrin-2, İstanbul, s.362

Qafqaz xalqları, o cümlədən də Azərbaycan türkləri üçün "vay günü" adlandırmışdır. Turab yazırdı:

Qazavata hücum etdi üzümüz,
Heyf zaya getdi gözəl dinimiz,
Ax vay oldu axırımız günümüz,
Vay günüdür, müsəlmana vay günü!

Avar, Qumux, Qafqaz tacu taxtını,
Yandırdı kyuni şəhər axtını,
Dərbənd, Bakı, Quba, Sanbur baxtını,
Vay günüdür, müsəlmana vay günü!.[180]

Beləliklə, xüsusilə 19-cu əsrin ikinci yarısında «tarixi-coğrafi Azərbaycan»ın cənubunda yaşayan soydaşlarından fərqli bir ictimai-siyasi həyata qovuşmaları Quzey Azərbaycan türklərində milli düşüncənin oyanmasına və bunun nəticəsində artıq yalnız dini deyil, milli mənsubiyyət adı altında birləşmək istəyinə gətirib çıxarmışdır. Fikrimizcə, xüsusilə dini və milli kimliyi bir-birindən ayırmaq, dini və siyasi mənada millət anlamını fərqləndirmək, dini-müsəlman adlı millətin deyil də, siyasi-ideoloji mənada bir Azərbaycan türklərinin tarixinin, ədəbiyyatının, fəlsəfəsinin yazılması bu məsələlərdə son dərəcə önəmli rol oynamışdır. Hər halda faktdır ki, Azərbaycan türkləri arasında ictimai-siyasi və mədəni mühitdə millət, milli tarix, milli dil, milli qəzet, milli əlifba, milli teatr, milli dövlət anlayışları Azərbaycanın quzeyində yaşayan mütəfəkkirlər tərəfindən yenidən ortaya atılmış və bu anlayışların izahı ilə bağlı müəyyən mülahizələr irəli sürülmüşdür.

Beləliklə, imperiyanın hansı niyyətlər güdməsindən asılı olmayaraq A.A.Bakıxanov «tarixi-coğrafi Azərbaycan» ərazisində yaşayan türk millətinin yığcam xronoloji tarixini yazmış, M.Kazımbəy bu millətin ədəbi dilinin əsil adını müəyyən etməyə çalışmış və onu türk-tatar dilinin «Azərbaycan ləhcəsi» adlandırmış, M.F.Axundzadə ərəb əlifbasında və islam dinində islahatların aparılması təklifləri ilə yanaşı, «millət» anlayışını da Qərb düşüncəsinə uyğun şərh etmiş, H.Zərdabi isə mücərrəd «millət» anlayışını konkret Quzey Azərbaycan türklərinə aid

[180] Yenə orada, s.362

edərək onu maarifləndirməyə – cəhalətdən xilas etməyə çalışmış, milli-dini birliyə səsləmiş və «Əkinçi» qəzetini (1875-1877) nəşr etməklə yalnız milli mətbuatın əsasını qoymamış, həm də milli şüurun inkişafına mühüm təkan vermişdir.[181] Əslində H.Zərdabinin "Əkinçi"si ilə milli özünüdərk prosesi konkret bir istiqamət almış və yeni dövrdə Azərbaycan Türk milli ideyasının özülünü qoymuşdur. Ümumiyyətlə, 1873-cü ildə Azərbaycan Türk teatrının yaradılması, 1875-ci ildə çar Rusiyasında ilk Türk qəzeti "Əkinçi"nin Bakıda nəşrə başlaması, bunun ardınca Ünsizadə qardaşları tərəfindən Türk dilində "Ziyayi-Qafqaziyyə", "Kəşkül" rus dilində "Kaspi", "Baku", "Bakinski vedomosti" qəzetlərinin,[182] nəşri 19-cu əsrin sonlarına doğru Quzey Azərbaycanın mədəni həyatında baş vermiş çox mühüm hadisələr idi.

[181] Zərdabi Həsən bəy. Əkinçi. 1875-1877. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.419
[182] Azərbaycan tarixi: Ali məktəblər üçün dərslik /Z.M.Bünyadovun və Y.B.Yusifovun redaktəsi ilə. Bakı: Azərnəşr, 1994, s.618

II FƏSİL

XIX əsrdə Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikrinin inkişaf yolları

2.1. Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin davamı: sxolastik fəlsəfədən dünyəvi fəlsəfəyə, dini təfəkkürdən dünyəvi təfəkkürə dönüş (ümumi baxış və əsas təmsilçiləri)

XIX əsrdə Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikrinin əsas istiqamətlərindən biri Şərq-İslam mədəniyyətinin, Şərq-İslam fəlsəfəsinin davam etdirilməsi ilə yanaşı, onların yeni dövrün şərtləri altında dəyərləndirilməsidir. Hesab edirik ki, bu dövrdə Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin Azərbaycanda əsas təmsiçiləri Abbasqulu Ağa Bakıxanov, Qasım bəy Zakir, Əbülqasim Nəbati, İsmayıl bəy Qutqaşınlı, Mir Həmzə Nigari, Mir Möhsün Nəvvab, Əbuturab Axundoğlu, Əbdüs-Salam Axundzadə və başqaları olmuşlar. Biz onların əsərlərinə diqqətlə nəzər yetirib təhlil etdikdə görürük ki, ümumilikdə burada əsasən Şərq mədəniyyəti-fəlsəfəsi (şərqçilik), İslam mədəniyyəti-fəlsəfəsi (islamçılıq), müəyyən qədər də milli mədəniyyət-milli fəlsəfə (Türk fəlsəfəsi) xüsusi yer tutmaqdadır.

Şübhəsiz, Şərq mədəniyyəti – Şərq fəlsəfəsi qədim dövr və orta əsrlərdə olduğu kimi, 19-cu əsrdə də Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin fəlsəfi dünyagörüşlərinə başlıca təsirini qoruyub saxlamaqda idi. Şərq mədəniyyəti – Şərq fəlsəfəsi dedikdə isə, burada əsasən Şərq xalqlarının, xüsusilə də türk, fars və ərəb mədəniyyəti və fəlsəfəsinin sintezini nəzərdə tuturuq. Ancaq Şərq mədəniyyətinin (eləcə də fəlsəfəsinin) tərkib hissəsi kimi Çin mədəniyyətini, Hind mədəniyyətini, Koreya mədəniyyətini, Yapon mədəniyyətini, Misir mədəniyyətini və digər mədəniyyətləri də görmək lazımdır. Çünki Şərq mədəniyyəti Avropa ya da Qərb mədəniyyəti ilə müqayisədə daha geniş anlam daşımışdır və daşımağa da davam edir. Bu anlamda Şərq mədəniyyətini Qərb

mədəniyyətindən fərqli olaraq hər hansı bir dar mədəniyyət çərçivəsində tutmaq mümkün deyildir. Eyni zamanda, onu da demək lazımdır ki, Şərq mədəniyyətinin tərkibində həm milli (hind, çin, misir, türk, fars, ərəb və b.), həm də dini mədəniyyətlər (buddizm, konfusilik, tanrıçılıq, yəhudilik, zərdüştlük, islam və b.) mövcud olmuşdur.

Deməli, Şərq mədəniyyətinin öz daxilində onlarla milli və dini mədəniyyətlər mövcud olmuşdur ki, "İslam mədəniyyəti" onlardan yalnız biridir. Ancaq "İslam mədəniyyəti"nin özünə də monolit bir mədəniyyət kimi baxmaq mümkün deyildir. "İslam mədəniyyəti" daha çox İslam dininin mahiyyətindən, yəni Qurani-Kərim və Peyğəmbərlə bağlı hədislərin bütünlüyündən (Sünnə) qaynaqlanaraq meydana çıxsa da, sonralar yalnız bu dini ilk qəbul edən ərəblərin deyil, eyni zamanda türklərin, farsların, urduların və digər xalqların da həyatında mühüm rol oynamışdır. Bu anlamda "İslam mədəniyyəti"ni yalnız bir ərəb mədəniyyəti ya da ərəbdilli mədəniyyət kimi görmək doğru deyildir. Əlbəttə, "İslam mədəniyyəti"nin ilk növbədə, ərəb mədəniyyəti ilə eyniləşdirilməsi də təsadüfi deyildi. Çünki İslam dini çoğrafi anlamda Ərəbistan yarımadasında (Məkkə və Mədinə) meydana çıxmış, Qurani-Kərimin ana dili də ərəb dili olmuşdur. Eyni zamanda "İslam mədəniyyəti"nin təşəkkülünün ilk dövrlərində adət-ənənələr, ədəbi-mədəni, etik məsələlərdə də ərəb yaxud da ərəb-yəhudi (sami) etnik xüsusiyyətlərinin ön planda olması şübhəsizdir.

Qeyd etdiyimiz kimi, bütün hallarda İslam dininin meydana çıxdığı coğrafi areal və milli-etnik mühit daha çox ərəblər ya da ərəb-yəhudilərlə bağlı olmuş, üstəlik İslam dinindən qaynaqlanan Ərəb Xilafəti adlı imperiyada da, ən azından ilk dövrlərdə əsas yeri ərəbdillilər tutmuşlar. Ona görə də, "İslam mədəniyyəti" dedikdə, ilk növbədə onun Ərəb mədəniyyəti, Ərəb kimliyi ilə eyniləşdirilməsi təbiidir. Ancaq İslam dini özünü yalnız bir millətin dini kimi məhdudlaşdırmadığı üçün, o, ərəb mədəniyyəti çərçivəsində məhdudlaşmamış, bu dini qəbul edən bütün millətlərin (ərəb, türk, fars, urdu və b.) ortaq dininə, dolayısıyla da "İslam mədəniyyəti"nə çevrilmişdir. Yəni dini ya da bəşəri dəyərləri özündə əks etdirən İslam mədəniyyəti meydana çıxdığı çoğrafi

areal və milli-etnik mühit baxımından ilk növbədə, ərəb çoğrafiyası, ərəb kimliyi ilə bağlı olması nə qədər həqiqətdirsə, sonralar İslam dinini qəbul edən digər millətlərin (türk, fars, urdu və b.) də bu mədəniyyətin formalaşması və inkişafında özünəməxsus rollarının olması danılmazdır.

Şübəsiz, İslam dinini qəbul edən millətlər də Sünnə (Qurani-Kərim və hədislər) məsələsində həssas olub müsəlman ölkələr arealına daxil olmaqla yanaşı, milli özünəməxsusluqlarını da qoruyub saxlamağa çalışmışlar. Bu o anlama gəlir ki, "İslam mədəniyyəti" məsələsində Sünnəyə əsaslanmaq məsələnin bir tərəfi, milli özünəməxsusluqları bu mədəniyyətə aid etmək məsələnin digər tərəfidir. Burada ən incə məsələ isə Sünnədə milli mədəniyyətlərin, xüsusilə də Ərəb mədəniyyətinin nə dərəcədə öz əksini tapmasıdır. Şübhəsiz, ərəb özünəməxsusluqlarının, ərəb dünyagörüşünün, hətta ümumilikdə sami dünyagörüşünün Sünnədə öz əksini tapması nə qədər təbiidirsə, eyni zamanda İslam dinini sonralar qəbul etmiş millətlərin də həmin dində öz milli xüsusiyyətlərinə aid bir şeyləri araması çox da təəccüblü deyildir. Bununla da, milli fəlsəfi dünyagörüşlərlə islam fəlsəfəsinin uzlaşdırılması prosesi getmişdir. Burada diqqət etdiyimiz əsas məsələ isə, milli dünyagörüşlərlə ərəb dünyagörüşünün ya da sami dünyagörüşünün uzlaşdırlması deyil, daha çox milli dünyagörüşlərlə, milli fəlsəfələrlə (adət-ənənələr, əxlaqi-estetik dəyərlər, dini-mifoloji baxışlar) İslam fəlsəfəsinin (Qurani-Kərim və Sünnə) uzlaşdırılmasıdır. Hər halda milli fəlsəfələrin (türk, fars, urdu və b.) İslam fəlsəfəsi (Qurani-Kərim və Sünnə) ilə uzlaşdırılmasıyla, milli fəlsəfələrin başqa bir xalqın fəlsəfəsiylə (ərəb fəlsəfəsiylə) uzlaşdırlması eyni anlama gələ bilməz. Üstəlik, yeni din o millətin arasında zühur etmişdir ki, həmin millət, yəni ərəblər dağınıq şəkildə yaşayır və onların arasında xeyli dərəcədə cəhalət, nadanlıq, avamlıq hökm sürürdü. Ancaq İslam dininin meydana çıxdığı həmin millətdən (ərəblərdən) fərqli olaraq sonralar bu yeni dini qəbul edən millətlərdə (türk, fars və b.) isə eyni dövrdə elm, mədəniyyət, fəlsəfə xeyli dərəcədə inkişaf etmişdir. Belə olduğu təqdirdə, İslam dinini təbii olaraq ərəblərdən sonralar qəbul edən millətlər üçün Qurani-Kərimdə irəli sürülən müddəalar nə qədər

dəyərlidirsə, ancaq sırf ərəb tayfalarının cəhaləti, avamlığı, nadanlığı, bir sözlə geriliyi ilə bağlı məsələlər isə bir o qədər əhəmiyyətsizdir. Çünki hər bir millət üçün yalnız o məsələ yenilik və tərəqqi anlamını daşıyır ki, doğrudan da onu ilk dəfə duyurlar və ondan ciddi şəkildə təsirlənmiş olurlar.

Bu anlamda, İslam dininə ilk tapınan ərəb xalqlarından sonralar bu dini qəbul edən türk, fars və digər xalqların İslam mədəniyyətinə ya da İslam fəlsəfəsinə töhfələri öz milli fəlsəfələrini ərəb (sami) adət-ənənələri ilə deyil, məhz İslam dinində irəli sürülən müddəalarla səsləşdirməsi çərçivəsində olmuşdur. Ona görə də, hələ, orta əsrlərdə türk mütəfəkkirlərinin ya da fars mütəfəkkirlərinin fəlsəfənin ontoloji və qnoseoloji məsələlərinə baxışları ərəb filosoflarının baxışlarından xeyli dərəcədə fərqli olmuşdur. Məsələn, İslam dinindəki Yaradan anlayışını ilk baxışda fars, türk, ərəb ya da başqa bir müsəlman filosofunun eyni düşündüyünü iddia edə bilərik. Çünki bizə elə gəlir ki, onlar Yaradanı yalnız İslam dini çərçivəsində dərk edir, yəni aşağı-yuxarı Allahı Qurani-Kərim ayələrində və Peyğəmbərin hədislərində vəsf olunan şəkildə anlayırlar. Ancaq bunun belə olmadığını türk, fars, ərəb, yəhudi, hind, urdu və başqa müsəlman filosoflarının Yaradanla bağlı düşüncələrini təhlil edərkən görmək mümkündür. Hesab edirik ki, xüsusilə Yaradan məsələsinə baxışda ümumilikdə milli fəlsəfi dünyagörüş nə qədər İslam fəlsəfi dünyagörüşü içində çərçivələnmiş kimi görünsə də, ancaq ayrı-ayrı detallara vardıqda "milli fəlsəfi dünyagörüşün" ya da xalq dininin (xalq fəlsəfəsinin) izlərini tapmaq mümkündür.

Hesab edirik ki, İslam dinini qəbul edən bir çox millətlər, o cümlədən Türk xalqları, onların müdrikləri ya da mütəfəkkirləri xeyli bir zaman kəsiyində Yaradan anlayışının və digər önəmli məsələlərin dərkində milli və islami dünyagörüşlərin uzlaşdırılmasına önəm vermişlər. Yəni bu zaman İslami fəlsəfəsi ilə Türk fəlsəfəsinin birinin digər üzərində üstünlüyü deyil, tam əksinə yalnız doğru olanın və ədalətin üstünlüyü şəklində şərhlərin, düşüncələrin olması əsas dayaq nöqtəsi təşkil etmişdir. Zənnimizcə, İslam mədəniyyəti ilə Türk mədəniyyətinin uzlaşdırılması yolunda da ən böyük rolu M.Farabi, Bəhmənyar,

N.Gəncəvi, Ə.Yəsəvi, E.Miyanəci, M.Kaşğarlı, Y.Balasaqunlu, Ş.Təbrizi, C.Rumi, M.Füzuli, N.Tusi, S.Urməvi, Ə.Ö.Sührəvərdi, F.Nəimi, İ.Nəsimi və başqaları oynamışlar.

Ancaq zaman-zaman İslam mədəniyyəti və Türk mədəniyyətinin uzlaşdırılması yolundan kənara çıxılması xüsusilə, İslam mədəniyyəti adı altında əslində ərəblərin "cahiliyyət dönəmi"nin adət-ənənələrinə üz tutulması, üstəlik Türk adət-ənənələrindən də uzaqlaşması nəticəsində "İslam mədəniyyəti" tamamilə fərqli bir forma almışdır. Özəlliklə, 17-18-ci əsrlərdə bir tərəfdən İslam dininin 1) bəşəri fəlsəfi mahiyyətindən, digər tərəfdən 2) milli özünəməxsusluqlara aid müsbət elmi-fəlsəfi məsələlərdən uzaqlaşma nəticəsində "İslam mədəniyyəti" amorf bir şəkildə öz əksini tapmışdır. Bizcə, hər iki məsələ, yəni həm İslam dininə aid bəşəri mahiyyətli fəlsəfi yükdən, həm də milli özünəməxsusluqlara aid müsbət yönlü elmi-fəlsəfi baxışlardan uzaqlaşma "İslam mədəniyyəti"nin nüvəsini zədələmiş, onun ümümfəlsəfi dəyərini və yenlikçi ruhunu azaltmış, bunun əvəzində isə gerilikçilik, cahillik, fanatizm, despotizm ön plana çıxmışdır.

Beləliklə, 17-18-ci əsrlərdə İslam mədəniyyəti ya da İslam fəlsəfəsi dedikdə, artıq hər cür milli dəyərlərə, yenilkçi düşüncələrə, bir sözlə, hər hansı fərqli baxışlara düşmənçilik hissi əsas yer tutmuş, artıq dini kimlik (müsəlman) ya da dini məzhəblər (sünni, şiə və b.) milli kimlikləri (türk, fars, ərəb və b.), yenlikçi düşüncələri xeyli dərəcədə öz içində əritmişdir. Belə olduğu təqdirdə də, əsas yeri artıq bəşəri mahiyyətli, milli kimlikli, yenilkçi-azad ruhlu "İslam mədəniyyəti" deyil, məhdud mahiyyətli, məzhəbçi-müsəlman kimlikli, gerilikçi-ehkamçı ruhlu "İslam mədəniyyəti" tutmuşdur. Əgər bəşəri mahiyyətli, milli kimliyin qorunub saxlanması yönlü İslam fəlsəfəsində bütün dinlərə və millətlərə münasibətdə xoşgörü ön planda idisə, ancaq məhdud mahiyyətli, məzhəbçi ya da qeyri-naməlum "müsəlman" kimlikli İslamlıqda digər dinlərə və millətlərə münasibətdə daha çox ifratçılıq özünü büruzə verirdi. Eyni zamanda, milli kimliyini dərk edən İslam dininə mənsub millətlərdə həm öz milli dəyərlərinə, həm də dini dəyərlərə qarşılıqlı etimad və hörmət daha güclü idisə, milli kimliyini unudaraq yalnız "müsəlman" kimliyindən çıxış edən

"müsəlman" millətlərdə "milli kimlik" qəbuledilməz bir duruma gəlib çıxmışdı. Son olaraq da yenilkiçi-azad ruhlu İslam dünyasında yaşayan mütəfəkkrilərin bir-birilərinin fərqli baxışlarına münasibətdə az-çox dözümlülük, bunun da müqabilində inkişaf var idisə, gerilikçi-fanatik ruhlu müsəlman mütəfəkkirləri hər hansı fərqli baxışa qarşı daha da amansız mövqe tutmuşdurlar.

İslam mədəniyyətinin yeni bir dönəmə qədəm qoyması ilə, İslam dinini qəbul etmiş xalqların ya da dövlətlərin tənəzzülü başladı. Üstəlik, "İslam mədəniyyəti" ya da "İslam Şərqi mədəniyyəti" özünün mütərəqqi mahiyyətindən uzaqlaşıb lokal-sxolastik-ehkamçı "mədəniyyətə" qədəm qoyduğu zamanda Xristian mədəniyyəti ya da Avropa mədəniyyəti tam əksinə çiçəklənmə dövrünü yaşamaqda idi. Belə ki, Avropa bir zamanlar "İslam Şərqi mədəniyyəti"nin bir arada tuta bildiyi bəşəri, milli və yenilikçi ruhlu mədəniyyəti-fəlsəfəni özünəməxsus bir qəlibə salaraq inkişafa qədəm qoymuşdu. Yəni artıq Avropa özünün lokal mahiyyətli, sxolastik xristian kimlikli, ehkamçı-despot ruhlu "Xristian mədəniyyəti"ndən imtina edib onların maraqlarına cavab verən bəşəri, milli və yenilkçi ruhlu "Xristian mədəniyyətinə" (indiki adıyla Avropa ya da Qərb mədəniyyətinə) üz tutduğu zamanda, "İslam mədəniyyəti" isə vaxtilə "Xristian mədəniyyəti"nin yaşadığı ehkamçı-fanatik dövrə yuvarlanmağa başlamışdı.

Qeyd etməliyik ki, 17-18-ci əsrlərdə Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikrində də əsasən, məhz bəşəri deyil lokal mahiyyətli islamlıq (islam fəlsəfəsi), məzhəbçi kimlik (şiəlik, sünnilik) və hər cür yeniləşmənin əleyhdarı olan sxolastik-ehkamçı fəlsəfə hökm sürmüşdü. Bu o demək idi ki, Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin çoxu üçün də əsasən hər bir şey artıq lokal xarakterli, sxolastik, ehkamçı "İslam mədəniyyəti"ndən ya da "İslam fəlsəfəsi"ndən başqa bir şey deyildi. Eyni zamanda, bu dövrlərdə müxtəlif Şərq xalqlarının mədəniyyətinə və fəlsəfəsinə aid bir çox xüsusiyyətlər (hər bir xalqın özünəməxsus adət-ənənələri ilə İslam dini arasındakı oxşarlıqların uydurulması) "İslam mədəniyyəti" ya da "İslam fəlsəfəsi" ilə elə çulğalaşmışdır ki, bir çox hallarda onları bir-birindən ayırmaq mümkün deyildi. Bu baxımdan Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin dünyagörüşündə

Şərq mədəniyyətinə və milli mədəniyyətə aid olanlar da, əsasən lokal-sxolastik-ehkamçı "İslam mədəniyyəti", "İslam fəlsəfəsi" çərçivəsində görülürdü. Lokal-sxolastik-ehkamçı "İslam mədəniyyəti" və "İslam fəlsəfəsi"ni hər cür dünyagörüşün mərkəzi hesab edən Azərbaycan Türk mütəfəkkirlər üçün də, yalnız Qurani-Kərim və Sünnə əsas dayaq nöqtəsi idi. Yəni bu cür düşüncədə Şərq mədəniyyətinə, Qərb mədəniyyətinə və milli mədəniyyətə aid istənilən digər dəyər (müsbət ya da mənfi anlamda olsun) Qurani-Kərim və Sünnədə öz əksini tapmadığı üçün sxolastik-ehkamçı "İslam fəlsəfəsi" tərəfindən qəbuledilməz idi.

Hesab edirik ki, 17-18-ci əsrlərdə müsəlman xalqları arasında tək-tük dövlət xadimləri və mütəfəkkirləri lokal-sxolastik-ehkamçı "İslam fəlsəfəsi"nə qarşı çıxa bilmişlər. Məsələn, Türk Əfşarlar İmperiyasının qurucusu Nadir şah Əfşar 18-ci əsrin ilk yarsında dini sahədə bir sıra islahatlar apararaq sünni-şiə məzhəblərarası qarşıdurmanı aradan qaldırmağa və dövlətdə ruhanilərin rolunu azaltmağa çalışmış, xeyli dərəcədə də bu işlərdə uğur əldə edə bilmişdir. Ancaq həm içimizdə sapı özümüzdən olan "balta"lar, həm də xarici düşmənlərimiz Nadir şah Əfşarı müxtəlif oyunlara çəkərək, axırda da qətlinə fərman verməklə, bu iş yarımçıq qoymuşlar.[183] Nadir şahdan sonra nisbətən onun dini sahədəki islahatlarını Ağa Məhəmməd şah Qacar və Abbas Mirzə aparmışlar ki, ancaq onlar da bu məsələdə yetərincə müsbət bir nəticə əldə edə bilməmişlər. Xüsusilə, Ağa Məhəmməd şah Qacarın 1797-ci ilin yayında çar Rusiyasının təşkilatçılığıyla sui-qəsd nəticəsində öldürülməsi yalnız Azərbaycan xalqının və onun torpaqlarınını iki yerə parçalanması, Türk Qacarlar dövlətinin hakimiyyətində də Azərbaycan türklərinin zaman-zaman öz mövqelərinin itirilməsi ilə nəticələnmədi, eyni zamanda dünyəvi hakimiyyət yolunda başlanmış islahatlar prosesi yarımçıq qaldı. Bu yolda Nadir şahla Ağa Məhəmməd şah Qacarın davamçısı olan Abbas Mirzənin də bütün səylərinə baxmayaraq Fətəli şah Qacarın

[183] Ələkbərli Faiq. Turan sivilizasiyasına giriş: Turan məfkurəsi və Tanrıçılıq. Bakı, "Xan" nəşriyyatı, 2017, s.202-210

dövründə yavaş-yavaş dini hakimiyyət bu bölgədə yenidən bərqərar olmuşdu.[184]

Ümumilikdə, həmin dövrün şərtləri altında, xüsusilə də Osmanlıda xilafətçilikdən irəli gələn sünniliyin, Səfəvilərdə isə şiəliyin fanatizm dərəcəsinə qədər yüksəlməsi türk mütəfəkkirlərinin üzünə yenilik qapılarını xeyli dərəcədə bağlasa da, ancaq Səfəvilərin süqutundan sonra onun yerində yeni dövlətlər quran Nadir şah Əfşarla (Türk Əfşarlar dövləti) Ağa Məhəmməd şah Qacarın (Türk Qacarlar dövləti) dini-məzhəbçi təəssübkeşlikdən xeyli dərəcədə uzaq olub ilkin İslam fəlsəfəsindən çıxış etmələri, eyni zamanda milli özünüdərk məsələsində türklüklərinə əsaslanmaları bəzi mütəfəkkirlərimizə təsirsiz də ötüşməmişdir. Belə ki, 17-18-ci əsrlərdə Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən bəzilərinin (Yusif Qarabağı, Saib Təbrizi, Məhəməd Rza ibn Əbdülmüttəlib Təbrizi, Maqsud Əli Təbrizi, Əbdürəzzaq Dünbüli, Rəcəbəli Təbrizi, Molla Vəli Vidadi və b.) dünyagörüşündə az da olsa, lokal-sxolastik-ehkamçı "İslam fəlsəfəsi"nə qarşı etirazları görmək mümkündür.

18-ci əsrin sonu – 19-cu əsrin əvvəllərindən etibarən isə lokal-sxolastik-ehkamçı "İslam fəlsəfəsi"nə münasibətdə daha ciddi dönüş başladı. Hər halda bu dövrün mütəfəkkirlərindən bəzilərinin bütövlükdə "İslam mədəniyyəti" ya da "İslam fəlsəfəsi"ni qəbul etməklə, hətta şiəliyin, sünniliyin müdafiəçisi qalmaqla yanaşı, dindən sui-istifadə edənlərə qarşı yavaş-yavaş əks fikirlər irəli sürmələri öz dövrünə görə qəhrəmanlığa bərabər idi. Bu anlamda lokal-sxolastik-ehkamçı "İslam fəlsəfəsi"nə qarşı çıxanları dünyəvi-yenilikçi-azad ruhlu "İslam fəlsəfəsi"nin tərəfdarları (A.A.Bakıxanov, Q.Zakir, S.Nigari və b.) kimi görürük. Sonuncular ilk dövrlərdə işlərini ehtiyatla tutaraq əsərlərində göstərirdilər ki, Şərq-İslam dünyasında hər cür geriliyin (avamlıq, cəhalət, nadanlıq və s.) səbəbkarı da, hər cür yeniləşməyin əleyhdarı da İslam dini ya da Şərq-İslam mədəniyyəti deyil, sadəcə müsəlman qılığına girmiş yalançı ruhanilər, müctəhidlər, mollalar yaxud da zülmkar-despotik məmurlardır. Onlara görə, Şərq-İslam

[184] Ələkbərli Faiq. Turan sivilizasiyasına giriş: Turan məfkurəsi və Tanrıçılıq. Bakı, "Xan" nəşriyyatı, 2017, s.256-261

mədəniyyəti və İslam fəlsəfəsi mahiyyət etibarilə bəşəri-yenilikçi-azad ruhludur ki, sadəcə, onun üzərinə endirilmiş qara pərdəni qaldırmaq lazımdır. Əgər Şərq-İslam mədəniyyəti və İslam fəlsəfəsinin bir neçə əsr bundan öncəki bəşəri-yenilkçi-azad ruhu bərpa edilərsə, yəni dini fanatizm, dini xurafat, cəhalət aradan qaldırılıb İslam dini riyakar ruhanilərin, rüşvətçi-zülmkar məmurların inhisarından çıxarılıb xalqa olduğu kimi çatdırılarsa, o zaman müsəlman xalqları gözqamaşdırcı Qərb-Avropa mədəniyyəti və fəlsəfəsindən uzaq durub Şərq-İslam mədəniyyəti və fəlsəfəsi ilə yollarına davam edəcəklər.

Deməli, əgər bu gün İslam Şərqi ölkələrində gerilik, cəhalət, avamlıq, nadanlıq, despotizm hökm sürürsə, bunun əsas səbəbi müsəlman xalqlarının Şərq-İslam mədəniyyətinin, İslam fəlsəfəsinin əsil mahiyyətindən çox uzaqlaşmasıdır. Bunun da baiskarları əsasən yalançı islam ruhaniləri, şeyxülislamları, axundları, mollaları, eyni zamanda islam ölkələrində yüksək vəzifə tutan məmurlar ya da dövlət rəhbərləridirlər. Belə ki, yalançı islam ruhaniləri ilə despotik məmurlar öz aralarında razılığa gələrək İslam dininin adından sui-istifadə etməklə Şərq-İslam ölkələrini cəhalətə, nadanlığa, avamlığa bir sözlə, geriliyə sürükləmiş və hər cür yeniliyin isə başlıca əngəlinə çevrilmişlər. Onlara görə, bundan əsas çıxış yolu da əsasən İslam mədəniyyətini, o cümlədən İslam dinini, İslam əxlaqını, müəyyən qədər də Şərq fəlsəfəsini, Şərq əxlaqını, onun mütəfəkkirlərinin bu yöndə yazdıqları əsərlərinin mahiyyətini olduğu kimi yenidən müsəlman ölkələrinin xalqlarına çatdırmaqla bağlıdır. Bununla yanaşı, İslam Şərqi ölkələrində islam dini riyakar ruhanilərin və despotik rəhbərlərin inhisarından çıxarılmalı, eyni zamanda dövlət başçıları da sözün həqiqi mənasında bəşəri mahiyyətli İslam dininə, yenilkçi ruhlu Şərq mədəniyyətinə və təmsil olunduğu millətin adət-ənənələrinə uyğun şəkildə maarifləndirilməlidirlər.

Beləliklə, 19-cu əsrdə, xüsusilə də həmin əsrin ilk yarısında Azərbaycanda (çar Rusiyasının işğal altındakı Quzey Azərbaycanla Qacarlar dövlətinin əsas sütunu olan Güney Azərbaycan) "Şərq-İslam mədəniyyəti" ya da "İslam fəlsəfəsi" əsas yer tuturdu ki, onun da daxilində iki istiqaməti: 1) lokal-sxolastik-ehkamçı-

mühafizəkar "İslam fəlsəfəsi" ilə, 2) dünyəvi-azad-yenilikçi ruhlu "İslam fəlsəfəsi"ni fərqləndirmək lazımdır.

Lokal-sxolastik-ehkamçı-mühafizəkar "İslam fəlsəfəsi". Bizcə, 19-cu əsrdə Azərbaycanda lokal-sxolastik-ehkamçı-mühafizəkar "İslam fəlsəfəsi"ndən çıxış edənlər şiə imamiliyi, üsulilik, kərimxanlik və başqa dini-mistik cərəyanlar idilər. Qacarlarda dini-mistik İslam sxolastik fəlsəfəsini davam etdirən ənənəviçlərin – mühafizəkarların dünyagörüşündə şiəçilik-imamilik məzhəbi ən önəmli yer tuturdu. İmamiliklə-şiəliklə bağlı əsas məsələlərdən biri məhərrəmlik təziyədarlığı ilə bağlı olan mərsiyəçilik idi. Səfəvilər dövlətinin apardığı şiəlik-imamilik siyasəti nəticəsində mərsiyəçilik Azərbaycanda da geniş yayılmış, ruhanilərin əlində mühüm silahlardan birinə çevrilmişdi ki, XIX əsr Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri (Dəxil, Qumri, Dilsuz, Raci və b.) arasında da mərsiyə ədəbiyyatı geniş yayılmışdı.[185]

Şiə imamiliyi dini-mistik məktəbin təmsilçilərindən Təbrizli **Əbu Həsən Raci (1835-1876)** şeirlərində İslam sxolastikasını, xüsusilə də mərsiyəçiliyin davamı kimi Kərbəla hadisələrini ön planda tutmuşdu. Raci yazırdı:

Gördü üsəra, çün şühədaya kəfən olmaz:
Ərz etdilər ya Rəbb, belə dərd-ü mühən olmaz.
Yüz qətlgaha qoydular be nalevü fəryad,
Min şurla hər bülbül edər öz gülünü yad.
Gördülər düşüb sərv, yıxılmış yerə şümşad,
Solmuş gülü sünbül, belə şəbn-e çəmən olmaz.[186]

Eyni zamanda, o, şeirlərində dünya, dünyanın dəyişkənliyi, vəfasızlığı haqqında da fikirlər irəli sürmüşdü:

Övzai-çərx sanma ki, biixtlaf olar,
Kuyi-zəmanə gah bulanır, gah saf olar.
Verməzlə gah Yusifi Misrin bəhasına
Gəh pirəzal əlində bəhası gəlaf olar.
Eşq əhlinə bir özgə əziyyət rəva deyil,
Təni-rəqib cövri-zəmanə kifaf olar. [187]

[185] Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi.Ali məktəblər üçün dərslik. "Maarif" nəşriyyatı, Bakı, 1966, s.18-19
[186] Rəsulzadə Məhəmməd Əmin. İran Türkləri. Bakı, "Təknur", 2013, s.37

Maraqlıdır ki, Raci "Nə eşq olaydı" şeirində isə bu dünyada bir çox şeylərin olmasındansa olmamasını arzu etmişdir:

Nə eşq olaydı, nə aşiq, nə hüsni-dilbər olaydı,
Nə ayinə, nə səfa, ey könül, nə cövhər olaydı!
Nə nazü qəmzə, nə qünçü dəlalü, nə işvə,
Nə iczü labə, nə xunabi-dideyi-tər olaydı!
Nə zülf olaydı, nə ariz, nə xal olaydı, nə xət,
Nə mişk olaydı, nə məcmər, nə udü ənbər olaydı!
Nə hüsn olaydı, nə könlüm, nə dəstə-dəstə bu zülf,
Nə şah, nə mülk, nə bu fövc-fövc leşkər olaydı![188]

Raci kimi dini-mistizmin, yəni şiəliyin təmsilçilərindən biri də Təbrizli **Məhəmməd Əmin Dilsuz (?-1834)** idi. Dilsuzun şeirlərində də Əhli-beytə, şiəliyə və bu anlamda da Həzrət Əliyə və Həzrət Hüseynə olan sevgi xüsusilə özünü büruzə verir:

Mən bu dəhrin möhnətindən canə yetdim, ya Əli,
Bəhri-qəmdə Nuh tək tufanə yetdim, ya Əli,
Tapmadım bir dadrəs, hər yanə getdim, ya Əli,
Dərd əlindən atəşi-suzanə yetdim, ya Əli,
Rəhm qıl, Dilsuzəm, ey mövla, qulami-Qənbərəm.[189]

Yaxud da:

Yetməz tamamə bu qəmi-üzma bəya ilə,
Bu qəm cahanda şərh ilə gəlməz bəyanə bax!
Dilsuz edər həmişə sənə növhə, ya Hüseyn,
Bir lütf ilə cəza günü bu növhəxanə bax!.[190]

Onun yaradıcılığında İslam dininə əməl etməyən riyakar ruhanilərin, yalançı hacıların tənqidi də mühüm yer tutur:

Adını hacı qoyub hiylələr eylər bu qədər,
Xəlq eşitsin ki, dəyib hacıya on şahi zərər,
Əjdaha tək hamının malını kamına çəkər,
Ya Seyid Həmzədə, ya müctəhid evində keçər
Həftəvü ruzü məhü Salı bu tüccarlərin.[191]

---

[187]Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cilddə, 1-ci cild. Bakı, "Elm", 1981, s.116
[188]Yenə orada, s.122
[189] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.415
[190] Yenə orada, s.419
[191] Yenə orada, s.415

Bütün bunlarla yanaşı şairin özünün də bəzən tərəddüdlər içində olduğuna rast gəlirik. Yəni Dilsuz qəlbindəki qovğanın səbəbini tam anlaya bilmir və özünü bir boşluğun işində görür:

Bilmirəm, yarəb, yenə qəlbimdə bu qovğa nədir?
Axiri-ömrümdə bu başımdakı sevda nədir?
Gah çəkər deyrə, gəhi bütxanə, gahi məscidə.
Bilmərəm, məscid nədir, deyrü kəlisa həm nədir?
Hər nə gəzdim məscidü meyxanəvü bütxanədə,
Bilmədim kimdir müsəlman, kafərü tərsa nədir?
Aqiləm, ya cahiləm, ya möminəm, ya kafərəm?
Bilmədim cahil nıədir dünyadə, ya dana nədir?
Zahidü müftivü .eyxü .əhnə, ya zöhdi-fəsəq,
Nurü zülmət, xeyrü şər, ya zişt, ya ziba nədir? [192]

Bütün bunlarla yanaşı, Dilsuzun yaradıcılığında da saf və ülvi sevgi də xüsusi yer tutur. O yazır:

Ey meh, nolu, bir bax mənə sarı, səni-tarı,
Salma nəzərindən məni-zarı, səni tarı.
Əğyar ilə yar olmagilən, durma, oturma,
İncitmə məni-zarı, fikarı, səni-tarı,
Gül arizinin aşiqiyəm, ey şəhi-xuban,
Həmdəm özünə eyləmə xarı, səni-tarı. [193]

Yaxud da:

Zülfün düşəndə yadə pərişan olur könül,
Ləli-ləbin xəyalı ilə qan olur könül.
Seyli-sirişkim aləmi qərqi-bəla edib,
əzbəs ki, dudi-ahilə tufan olur könül.
Gənci-məhəbbət ilə büti-mehribanımın
Bilməm bunu ki, axiri viran olur könül. [194]

XIX əsrdə marağalı axund **Molla Hüseyn Dəxil** də daha çox dini şeriləri, ağıları ya da mərsiyələri ilə tanınmışdır. Onun yazdığı əsərlərin çoxu İmam Hüseynin Kərbəlada başına gətirilən faciə ilə bağlıdır ki, mərsiyəxanlar arasında çox məşhur olmuşdur:

[192] XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cilddə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.607
[193] Yenə orada, s.609
[194] Yenə orada, s.611

Ey şəmi-bəzmi-matəmə pərvanə, ya Hüseyn!
Ey od salan müsibəti hər canə, ya Hüseyn!
Abbas xatrinə o qanlı cəmaluvi,
Ver bir nişan bu qəlbi-pərişanə, ya Hüseyn!
Ta bir yerə yığım bu pərişan xəyalımı,
Bişək salır təvəccöhə insani-kamilin,
Cismi-cəmadi surəti-insanə, ya Hüseyn!
İnsafdır üzümə gözüm yaşı axmaya,
Amma sənin qanın axa hər yana, ya Hüseyn!
Hansı imam şiəsi sənin kimi,
Razı olub bu zülmi-nümayənə, ya Hüseyn![195]

Ona görə, məzlumlar ağası olan imam Hüseyn Kərbəlada tək qalıb Allahdan kömək diləyəndə onun ah-naləsi göylərə, yerlərə çaxnaşma ya da zəlzələ salmıdşı. Dəxil yazırdı:

Bir tərəf qan içrə yatmış bir cavan,
Hülqi-pakından olur al qan rəvan.
Aşiyani-mürği-peykan peykəri,
Pay ta sər zəxm cismi-ənvəri.
Bəs ki, dəymüş tirü xəncər abdar,
Hər səri-muyi olub bir çeşməsar.
Yusifi-Misri kimi gülgun qəba,
Seyd tək xəncəri-gürgani-cəfa.
Kimdi, ya rəb, ol cəvani-mahru?
Kimdi, yaran, ol ğəzali-mişkbu?
Ümmi-Leylanın Əliyyi-Əkbəri,
Kərbəla sərdarının gülpeykəri.[196]

Dəxilə görə, müsəlman xalqları üçün Hüseynin hörməti, izzəti, nəcabəti, rəşadəti, şücaəti bəllidir. Eyni zamanda Yezid ibn Müaviyyə və onun tərəfdarlarının da hansı xisləti, niyyəti daşıdıqları da heç kəsə sirr deyildir. Məsələn, o yazır:

Sizdə əgər Yezidi-bədəxtər nişanı var,
Gündən işıqdı bizdə peyğəmbər nişanı var.
Mən nayibi-Hüseyn, Hüseyn varisi – Əli,
Məndə Hüseynü Heydərü Səfdər nişanı var.

[195] Əhməd Vüqar, Rzayeva Dilbər. Cənubi Azərbaycan şeiri antologiyası (XIX-XX əsrlər). Bakı, Ecoprint, s.121
[196] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.402

Vardır atam Hüseyndə çün surəti – Əli,
Etsə qəbul məndə də Qənbər nişanı var.[197]

Dini mistik şiəçi mütəfəkkirlərdən **Mirzə Məhəmməd Tağı Qumrinin** (1819-1891) "Kənzül-Məsaib" (Ağrılar-acılar toplusu) əsəri yalnız Qacarlarda deyil, Osmanlıda da geniş yayılmışdır. Doğma türk dili ilə yanaşı ərəb və fars dillərini də mükəmməl bilən Qumri öz dövrünün tanınmış dini-mistik yönlü ilahiyyatçı İslam alimlərindən biri hesab olunmuşdur. "Kənzül-Məsaib" əsərinin girişində o yazırdı ki, gəncliyini eyş-işrət içərisində keçirsə də, artıq bu dünyanın fani olduğunu dərindən anlamışdır. Bu anlamda həmin kitabında ağıl ilə nəfsin mükaliməsi şəklində mücadiləsiniu verən Qumri hesab edirdi ki, yalnız cövhər olan canda, ağıl olan başda kamal ola bilər. Qumri yazırdı:

Yetməz kəmalə canda əgər cövhər olmasa,
Bizzat əsli-cövhəri-canpərvər olmasa,
Insan ilən bəhayim içində nə fərq var,
Başda həvayi-vəsli-ruxi-dilbər olmasa?!
Olmaz nəvayi-bülbüli-şeyda fərəhfəza,
Gər sinəsində şövqi-güli-əhmər olmasa.
Harda qəbuli-məhzəri-əhli-kamal olur,
Hər kim kitabi-eşqdə sərdəftər olmasa.[198]

Bütün bunlardan sonra, Kərbəla hadisələrinin baş vermə səbəblərini və həzrət Hüseynin şəhadət fəlsəfəsinin mahiyyətini açmağa çalışan Qumri yazırdı:

Həzar şükr sərəfrazi-nəşəteyn oldum,
Qulami-həlqəbəkuşi-dəri-Hüseyn oldum.
Həzar şükr yetişdim muradə aləmdə,
Həmişə növhəgər oldum bu bəzmi matəmdə.
Həzar şükr bu fəxr ilə ta dəmi-məhşər
Deyirlər adıma məddahi-ali-peyğəmbər.
Həzar şükr ki, təbi-rəvan qılıb imdad,
Riyazi-qəmdə nəvaxanlıq eylədim bünyad.
Bu gülşəni-qəmdə Qumri kimin qılıb pərvaz,
Edim təəzzül "Kənzül-Məsaib"i ağaz.[199]

[197] Yenə orada, s.406
[198] Yenə orada, s.335
[199] Yenə orada, s.338

Qumri həmin əsərində Kərbəla faciəsinin mahiyyətindən bəhs etməklə yanaşı, həzrət Hüseynin dövründəki və öz zamanındakı ikiüzlü, riyakar ruhaniləri də tənqid etmişdir. Qumri yazır:

Günbədi-pürməkrdir əmmameyi-əhli-riya,
Hər müdəvvər piçü tabə dinə talan axtarır.
Rişteyi-təhtül-hənəkdən, ey müsəlmanlar haray,
Bir yaman əfi ilandır, qətlə insan axtarır.
Sübheyi-səddanə ilən çubi-badami əsa,
Biəməl alim əlində nəfiyi-iman axtarır.
Ağ libasü ağ ridanın daməni evlər yıxar,
Etməyə məmureyi-imanı viran axtarır.
Xirqeyi-salusi-zahid hiyləsindən əl aman,
Dəmbədəm hər tarı yüz min məkri-pünhan axtarır.
Can fəda elm əhlinin dinpərvərü dindarına,
Fikrü zikri müttəsil ayati-Quran axtarır.
Onların əmmaməsi həmduşi-taqi-ərşdir,
Çün olar bir firqədir, tövfiqi-sübhan axtarır.
Axtarır afaqdə hər aşiq öz məşuqəsin,
Qumriyi-bəzmi-əza şahi-şəhidan axtarır.[200]

Deməli, Qumri əsasən dini-mistik fəlsəfənin təmsilçisi olsa da, ancaq müəyyən qədər yeniliyə də meyil etmişdir.

XIX əsrdə Quzey Azərbaycanda da Qacarlarda olduğu kimi, lokal-sxolastik-ehkamçı-mühafizəkar "İslam fəlsəfəsi" uzun müddət mühüm yer tutmuşdur. Onun da ən tanınmış simaları M.M.Nəvvab, Ə.Axundoğlu, Ə.Axundzadə və başqaları olmuşlar. Məsələn, Mir Möhsün Nəvvab (1833-1919) İslam-Şərq mədəniyyətinə və milli xüsusiyyətlər münasibətdə müəyyən qədər A.A.Bakıxanov, İ.Qutqaşınlı, M.H.Nigarinin yolunu tutmaqla yanaşı, onlara nisbətdə bu məsələlərdə daha çox mühafizəkarlığa meyil göstərmişdir. [201] Azərbaycanın tanınmış din xadimi, mühafizəkar islamçı Əbuturab Axundoğlu (1817-1910) isə «İslamın təfriqəsi səbəbləri»,[202] «Bizə hansı elmlər dazımdır?» və

[200] Yenə orada, s.342
[201] Nəvvab M.M. Əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006, s.95-96, 100
[202] Axundoğlu Əbuturab. İslamın təfriqəsi səbəbləri. Bakı, Azərnəşr, 1993

başqa əsərlərində İslam birliyi ideyasını geniş təbliğ etmişdir (M.M.Nəvvab və Ə.Axundoğlu haqqında ayrıca bəhs etmişik).

Qafqaz Müsəlmanları Ruhani İdarəsinin şeyxülislamı olmuş **Axund Əbdüssəlam Axundzadə (1843-1907)** də bu dövrün tanınmış mütəfəkkirlərindən biridir. 1870-1890-cı illərdə Tiflisdəki Qori seminaryasında Türk dili və şəriət müəllimi işləyən Axundzadə mütərəqqi baxışlı pedaqoq və maarifçi kimi tanınmışdır. Məhz onun sayəsində Qori seminariyasını bitirən əksər azərbaycanlı tələbələr ömürlərini xalqın savadlanmasına həsr etmişlər. O, yalnız dini elmləri deyil, Şərq tarixi, ədəbiyyatı, astronomiya, fiqh və başqa elmləri də mənimsəmişdir. Bir çox dini, tərbiyəvi və elmi əsərlərin («Qısa qrammatika», «Fars dilinin açarı», «Vəz və nəsihət», «Hökmlərin başlıcası», «Tərbiyə kitabı», «Ən gözəl fikirlər kitabı» və b.) müəllifi olan Axundzadənin ən tanınmış kitabı «Müqəddəs peyğəmbərlər tarixi»dir.

O, «Müqəddəs peyğəmbərlər tarixi» kitabında qədim dövrlərdən çağımızadək dini dünyagörüşün yaranması və inkişaf mərhələlərinə toxunmuşdur. İslamaqədərki monoteist dinlərin (iudaizm, xristianlıq və b.) mahiyyəti və həmin dinlərin yayıcıları-peyğəmbərləri barədə geniş məlumat verən Axundzadə çalışmışdır ki, məsələlərə obyektiv yanaşsın. Yəni o, şeyxülislam olmaqla yanaşı, digər dinlərə, inanclara hörmətlə yanaşılmasının vacibliyini ifadə etmişdir. Bununla da Axundzadə islamaqədərki monoteist dinlərin və onların peyğəmbərlərinin islamla heç bir ziddiyyət təşkil etmədiyini, əksinə, İslamın bir növ həmin səmavi dinləri təsdiq etməklə yanaşı, ancaq daha mükəmməl bir formada meydana çıxdığını ortaya qoymuşdur. Axundzadənin bu əsərdə İslama, Həzrət Məhəmmədə (s) və onun övladlarına geniş yer verməkdə məqsədi isə dinimizin mahiyyətinin müsəlmanlara doğru çatdırmaq olmuşdur. O, müsəlmanların birliyi dedikdə də, ilk növbədə, mənəvi birliyi nəzərdə tutmuşdur: "Qurani-Məcid bəşəriyyətin dünya və axirətin doğruluğuna bais inam və əməl etməyə və həm də tanınmış peyğəmbərlərin və kəramət başçılarının əhvalatını əhatə edir. O inam və istəkləri bilmək və əməl etmək hər bir kəsin (əvvəl borcu) və müqəddəs vəzifəsi olub, islamiyyətin

təhqiqi, dini əqidəyə dair əsərlərin qorunması və vacib işlərin həmişə meydana gətirilməsi üçün zəruridir".[203]

Ə.Axundzadə hesab edirdi ki, müsəlman xalqların sosial-siyasi problemlərlə üzləşməsinin əsas səbəbi əsl İslamdan uzaq düşmələridir. Onun fikrincə, hazırda müsəlman xalqları, xüsusilə türklər qarşılaşdıqları problemləri həll etmək üçün, ilk növbədə, dini-elmi biliklərini kamilləşdirməli və sözün həqiqi mənasında İslam birliyi uğrunda çalışmalıdırlar. Bunun üçün də türk dilində İslamın mahiyyətini doğru ifadə edən yeni kitabalara ehtiyac vardır. O da, bu kitabını türklər arasındakı dinlə bağlı çatışmazlıqları aradan qaldırmaq məqsədlə yazmışdır: «Qurani-Məcidin hekayətlərini təlimə daxil etməmiz və bu barədə vətən övladları üçün türki-Azərbaycan dilində bir təlim kitabının olmaması tərbiyə və ədəb məsləkində olan qüsurlarımızdan biri və ən mühümüdür. Çünki aydın və aşkardır ki, din və etiqadca insanın əvvəlinci təklifi və fərzi üsuli-dindir».[204]

O hesab edirdi ki, İslamı dərk etmək üçün iki başlıca şərt vardır: Birincisi, Qurani-Kərimin mənasını anlamaq; ikincisi, peyğəmbərlərin, o cümlədən Həzrət Məhəmmədin (s.) həyatını öyrənmək, onların gözəl əxlaqı ilə tanış olmaqdır. Axundzadənin fikrincə, İslam dini hər bir müsəlmanın qəlbində və həyatında nə qədər möhkəm yer tutarsa, onun səadət yoluna daxil olması və nicat əldə etməsi də bir o qədər yaxın olacaqdır. Əgər hər hansı bir müsəlman dini qayda-qanunları anlamayıb, bu mənada da ona əməl etməyəcəksə, o zaman onun səadət yolu və nicat yeri də olmayacaqdır. Onun fikrincə, müsəlmanlar üçün ilk növbədə, vacib olan Quranın mahiyyətini dərk etməkdir. Axundzadə yazır: «Bu üsul (islam dininin qayda-qanunları – F.Ə.) qəlbdə özünə nə qədər möhkəm yer tutarsa insanı bir o qədər səadət yoluna və nicata cəlb və yolçu edər. Üsuli-dindən tövhid və məadın qəlbdə qərarlaşmasına və istehkamına səbəb hər gün məyyən vaxtlarda qılınan namazdır ki, kəlmeyi-teyyibəni, tövhidi təkrar etməklə

[203] Axundzadə Əbdüssalam. Müqəddəs peyğəmbərlər tarixi. Bakı,Azərnəşr, 1993, s.6
[204] Yenə orada, s.6

Tanrının təkliyinə şəhadət verir, Xudavəndi-aləmi dua və səna edib cəza günü gözəl əcr verəcəyinə ümidvar oluruq».[205]

Axundzadə hesab edirdi ki, hər bir müsəlmanın Quranın mahiyyəti ilə yanaşı, peyğəmbərlik barəsində də anlayışı olmalı və peyğəmbərlərin həyatını yaxından tanımalıdır. Çünki peyğəmbərlər Allahın sözünün yer üzərindəki yayıcıları və təbliğatçılarıdır. Əgər bir müsəlman Peyğəmbərinin (s) tarixini bilməsə, onun Əhli-beytini tanımasa İslam əqidəsinə etiqadı yarımçıq olacaqdır. Axundzadə yazırdı: «Amma peyğəmbərlik barəsində qısaca da olsa, həzrət peyğəmbərin beyətinə və həqiqliyinə etiqad olunarsa da onların gözəllikləri və üstünlükləri naməlum qaldığı surətdə bu etiqadın qəlbdə yayılıb genişlənməsi mümkün olmayacaqdır. Lakin bunun əksinə, tanıma və yəqin etmə kəmalə yetib əhvalatdan tam təfsilatı ilə xəbərdar olduqda cürbəcür istifadələrə bais olacaqdır. Belə ki, hər bir kəs səadət yolu ilə möhnəti bir-birindən fərqləndirib qurtuluş yolunun yolçusu olmağa meyil göstərəcəkdir. Həzrət peyğəmbərlərin dövrlərindəki tayfaların adətlərini, nə səbəbə xoşbəxt və ya qəzəbə düçar olmalarını göz qabağına gətirib alçaqlıq və yaramazlığa gətirib çıxaran əməllərdən çəkinəcək və sığınacaqlar».[206]

«Müqəddəs peyğəmbərlər tarixi» kitabını müsəlman xalqlarının biri-birləri ilə yaxınlaşması məqsədlə qələmə aldığını yazan Axundzadə hesab edirdi ki, din və dünya işlərinin yaxşı xüsusiyyətlərini və kamalını axtaran hər kəs keçmişlərin halına diqqət etməklə neçə-neçə təcrübələr əldə edər, bununla da yaşayış və axirətinin işlərini kamilləşdirər.

19-cu əsrdə şiə imamiliyinin təbliğatçılarından Ağa Abid oğlu Fazil Dərbəndi Şirvani (?-1868) imamilik hüququna dair "Xəzain əl-əhkam" ("Hökmlərin xəzinələri") yanaşı, "Sənət cövhəri" və "İbadət iskiri" əsərlərini qələmə almışdır. Yəmən şəhərində anadan olan Əhməd Şirvani (1785-1840) isə "Sevinclər bağı", "Aydınlaşdırmaq metodu", "Parıldayan incilər", "Bəxtiyarlıq tacı" və digər kitabların müəllifi olmuşdur.

[205] Yenə orada, s.7
[206] Yenə orada, s.7

"Ağa Abdullah Müdərris Zünuzi (?-1841) "İlahi işıqlar" ("Ləməati-ilahi"), "Parıldayan işıqlar" ("Ənvari-cəliyyə") əsərlərində dini-dəlsəfi əsərləri daha çox şiə imamiliyi yönündə izah etməyə çalışmışdır. [207] Onun oğlu Ağa Əli Zünuzi (1818-1889) də dini və dünyəvi elmləri, o cümlədən fəlsəfəni dərindən mənimsəmiş, Tehranda uzun müddət Qasımxan mədərəsəsində fəlsəfədən dərs vermişdir. Onun əsas fəlsəfi əsərləri "Axirəti isbat etmək üçün bilik yolları" və "Maraqlı fəlsəfə məsələləri"dir.[208]

Fəlsəfə və kəlam elmlərində mütəxəssis olmuş Ağa Seyid Saleh Xalxalinin (?-1888) ən məşhur əsəri "Üç izah"dır ("Şüruhi-səlasə"), eyni zamanda, o, bir sıra alimlərin əsərlərinə də şərhlər vermişdir. Əbdülfəttah Marağayi (?-1834) də fiqh və hədis elmləri ilə məşğul olmuş, fiqhin ümumi qayda və qanunlarını aydınlaşdıraraq "Kitabül-ənavin" əsərini yazmışdır.

Qaradağlı Əli Molla Əliyari (1807-1902) "Şəxsiyyətlər haqqında ən yaxşı arzular", "İslam şəriət qanunlarının izahlarında möhkəm dəlillər" əsərlərinin müəllifidir.

Əsli İrəvandan olub Təbrizdə yaşamış şiə əqidəli Fəzləli Təbrizinin (1861-1909) ən tanınmış əsəri "Ariflərin bağları", "Səfərnameyi-Avropa" və sairdir.

Təbrizdə anadan olan Mirzə Əliağa Siqətülislam (1861-1911) türk və fars dillərində ictima-fəlsəfi məzmunlu şeir və nəsr şəklində əsərlər yazmışdır: "Kitabların güzgüsü", "Şikayəti araşdırmaq üçün risalələr", "Xəbərlərin izahı", "Lallar haqqında risalələr". O, ən məşhur əsəri olan "Kitabların güzgüsü"ndə şiəlikdən və ona aid şəxsiyyətlərdən bəhs etmişdir. [209]

***

XIX əsrdə Azərbaycanda şiəlik-imamiliklə yanaşı, ondan bəzi cəhətlərinə görə fərqlənən üsulilər, şeyxilər, kərimxanilər və başqa təriqətlər də var idi. Hələ 18-ci əsrdə Vəhid Behbehaninin (1705-1791) yeni taktikaları sayəsində rəqabətdə olduqları İxbariləri xeyli dərəcədə məğlubiyyətə uğradan **Üsulilik** 19-cu əsrin birinci yarısında Qacarlarda daha da möhkəmlənmişdilər. Üsulilərin

[207] Tərbiyət Məhəmmədəli. Danişməndani-Azərbaycan. Bakı,Azərnəşr, 1987, s.20
[208] Yenə orada, s.21-22
[209] Yenə orada, s.317-318

görüşlərinin dörd prinsipi var idi: kitab, sünnə, ağıl və icma. Həmin prinsiplər Şeyx Mürtəza Ənsarinin (1799-1864) "Rəsail" və "Məkasib" adlı kitablarına şərh olunmuş, eyni zamanda o, fiqh və üsulda da bir sıra yeniliklər ortaya qoymuşdu. [210]

Azərbaycandan Ağa Seyid Hüseyn Kuhkəməri (?-1881) Ənsarinin şagirdi olmuş, "Həmsöhbətlik risaləsi", "Vacib işləri hazırlamaq üçün risalə" əsərlərinin müəllifidir. Kukəmərlinin tələbəsi olmuş Molla Əhməd Küzəkünaninin əsərləri arasında "Din əsasları haqqında bir Allaha inanlara yol göstərmək", "Alimləri ayıltmaq və əmirlərə yol göstərmək", "Misallar bağçası" daha məşhurdur.

Nəcəf şəhərində şiə təriqətinin başçısı olmuş Ağa Şeyx Həsən Mamağani (1822-1905) buna baxmayaraq, müəllimi Kuhkəməri kimi üsuliliyə də meyil göstərmişdir. O, 8 cildlik "Üsul elmi sirlərinə çatmaq üçün xoş xəbər" əsərində, üsuliliklə bağlı baxışlarını geniş şəkildə izah etmişdir. Eyni zamanda, o, 14 cildlik "İsıam qanunlarını izah edən vasitələr haqqında kitab"ın da müəllifidir. [211] Ənsarinin dərs verdiyi Şeyx Mehdi Təbrizi Taha (1825-1905) da fiqh, üsul, hədislərə dair əsərlər yazmış, onlardan ən geniş yayılmışı "Ölüb gedən hədis alimlərinin tərcümeyi-halını dirilitmək"dir.

Qeyd edək ki, Qacarlar nəslinə mənsub Fərhad Mirzə, Cəlaləddin Mirzə, Hacı Kərimxan, Heyrət Şeyxürrəis və başqları da öz dövrünün tanınmış fikir adamlarından hesab olunurlar. Bu dövrdə mövcud olmuş təriqətlərdən biri də məhz Qacar nəslindən Hacı Kərimxan Kirmaninin adı ilə bağlı olan **kərimxanilik** idi. O iddia edirdi ki, aləm dörd rüknün: 1) Allah-təala, 2) Peyğəmbər, 3) Əimmə, və 4) Kərim xan üstündə bərqərardır.[212] Ancaq şeyxiliyin banilərindən hesab olunan Seyid Kazım Rəşti Kərimxaniliyə qarşı çıxaraq onu küfr adlandırmışdır.[213] Eyni zamanda M.F.Axundzadə də kərimxanlik təriqətinə tənqidi yanaşmışdır.[214]

19-cu əsrin birinci yarısında meydana çıxan **Şeyxiliyin** banisi

[210] Gəncalp Güntay. Babilik və Tahirə Qurretuleyn. Bakı, 2013, s.48-49
[211] Tərbiyət Məhəmmədəli. Danişməndani-Azərbaycan. Bakı,Azərnəşr,1987, s.23-24
[212] Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, Şərq-Qərb, 2006, s.303
[213] Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001, s.34-35
[214] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. II cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005, s.107

Şeyx Əhməd Əhsai Bəhreyni (1753-1825/27) olub ki, o, Üsulilikdən ayrılaraq onun əsasını qoymuşdur. "Risaleyi-sultaniyyə"və digər kitabların müəllifi olan Əhsai bəzən İslam dini, o cümlədən imamiliklə çox da səsləşməyən yeni mülahizələr irəlü sürmüşdü.[215] Əgər şiəlik inancına görə, dinin əsası beş idi isə (tövhid, nübuvvət, məad, ədl, imamət), Əhsai bu beş üsuldan yalnız üçünü qəbul edirdi: Tövhid, nübuvvət, imamət. Əhsainin açıqlamalarına görə, ədl (ədalət) zatən Allahın tövhid özəlliklərindən biridir və cismani məad (o dünyada dirilmə) isə, mümkün deyildir. Şeyx Əhsai bu üç prinsipin üzərinə yeni bir prinsip də əlavə edirdi ki, bu da vəkillik prinsipi idi. Bu görüşə görə, Mehdi ilə şiələr arasında bir vəkil mövcuddur. Bu vəkil Mehdidən aldığı bilgiləri şiələrlə paylaşmalıdır. Bu şəxs kamil insan olmalıdır ki, Əhsai özünü də bu kamilliyə rəva görür və Mehdi ilə təmasda olduğunu iddia edirdi.[216]

Şeyx Əhsai bir tərəfdən şiəliyə sıx bağlı olsa da, digər tərəfdən də o, yunan fəlsəfəsinə də meyil edirdi. Halbuki yunan fəlsəfəsi ilə şiəlik arasında ciddi fərqlər, ziddiyyətlər var idi. Şeyx Əhsai hər ikisinə bağlı olduğundan, bunları bir-birinə qarışdıraraq, şiəlikdə yeniliklər meydana gətirmək istəyirdi. Şeyx Əhsainin elminə həsədlə yanaşan bir çox mollalar var idi ki, onun ortaya qoyduğu yeni görüşləri həmin mollaların əlində əleyhinə ola bilən ciddi əsasa çevrildi. Bununla da İraqi-Ərəb və İraqi-Əcəmdə şiəlikdə "şeyxiyyə" və "şəriətçilər" adlı iki cərəyan ortaya çıxdı.

Ümumilikdə, Şeyx Əhsai ilə digər şiə fəqihlərinin ziddiyyətləri bunlardan ibarət idi:

1- Məad. İmamiyyə və qeyri-Şeyxiyyələrin yanında məad o deməkdir ki, bir gün bütün ölənlər dirilib dünyaya gələrək varlıq bulacaqlar. Mütəkəllimlər (teoloqlar), ariflər isə hesab edirdilər ki, insan nəfsinin zatı olmayan maddi bədənin dirilməsinə gərək olmayacaq. Şeyx Əhsai isə, iddia edirdi ki, bu ünsüri cisim geri dönməyəcək. Nəfs lətif bir çərçivə içindədir. O da bərzəx aləminə gedir. Bu da cismi qiyamətə səbəb olur. Ancaq o cisim dünyəvi cisimdən daha lətif və zərifdir və o, huri-qəlyadır.

[215] Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001, s.8-20
[216] Gəncalp Güntay. Babilik və Tahirə Qurretuleyn. Bakı, 2013, s.55-56

2- Merac. İmamiyyə şiəsi hesab edir ki, Hz. Peyğəmbər cismi ilə bir yerdə göylərə yüksəlmişdir. Peyğəmbərin bu meracında, yəni göyə aparılmasında Allahla Onun arasında bir kaman çəkimi qədər məsafə olmuşdur. Şeyx Əhsai də peyğəmbərin meracda olmasını qəbul edir və ona inanırdı. Lakin Şeyx Əhsai hesab edirdi ki, peyğəmbər cisminin kütləsi hər qalaktikada o qalatikanın cazibəsinə və digər özəlliklərinə uyğun olaraq dəyişiklik göstərmişdir. "Peyğəmbərin meracı zamanı Onun bədəninin tərkibini təşkil edən dörd ünsür, yəni su, hava, torpaq və od vardığı vəziyyətlərə görə, dəyişirdi. Torpaqdan keçərkən bədəninin torpaq hissəsi, sudan keçərkən su hissəsi, havadan keçərkən hava hissəsi və atəşli günəşlərdən keçərkən bədəninin ünsüri tərkibi olan atəş hissəsi yox olurdu. Bu da Peyğəmbərin heç bir problem yaşamadan Qalaktikada dolaşmasına imkan saxlayırdı." [217]

3- Mehdi məsələsi. Ən önəmli ixtilaf doğuran amillərdən biri də Mehdi məsələsi idi. Şeyx Əhsai Mehdinin varlığını və onun zühuru məsələsini dinin vacib məsələlərindən biri hesab edirdi. Şeyx deyirdi ki, imam Mehdi maddi aləmdən fərqli olan ruhani aləmin bir parçasıdır. Oradan bütün aləmlərə hökmranlıq edir. İmamiyə şiələri Şeyx Əhsai kimi düşünmürdü. İmamiyyəyə görə, Mehdi maddi cismi ilə mövcuddur, sadəcə olaraq qeybə çəkilmişdir. İmamiyyə şiələri Şeyx Əhsaini tənqid edirdi ki, o, bu şəkildə yanaşması ilə Mehdinin mübarək vücudunun bu dünyada cismən var olduğunu inkar etməkdədir.

4- İmamların və naibül imamların məqamları haqqında. Şeyxiyyə ilə imamiyyənin bir başqa ixtilafları da bu mövzuda idi. İmamiyyə hesab edirdi ki, bu mövzuda Şeyxiyyə mübaliğə yolunu tutmuşdur. İmamiyyə şiələri deyirdilər ki, Şeyxiyyə tərəfdarları imam Mehdini Allahlıq səviyəsinə qaldırmışdır. Bu da İslam dininin ehkamlarının tərsinədir. Naibül imamlar, yəni Mehdi tərəfindən toplumu idarə etməklə vəzifələndirilən haqqında da imamiyyə və Şeyxiyyə arasında ciddi ixtilaf var idi. Şeyxiyyə də imamiyyə kimi Mehdi ilə xalq arasında kamil insan özəlliyi daşıyan şəxslərin varlığına inanırdı. Lakin Şeyxiyyə hesab edirdi ki, naiblər yoxdur, yalnız bir naib ola bilər. Yalnız bir kamil şiə insan Mehdi ilə şiələr

[217] Yenə orada, s.58-60

arasında əlaqə yarada bilər. Anlaşıldığı kimi, Şeyx Əhsai bu görüşləri ilə özünü Mehdinin tək naibi kimi görməkdə imiş. Bu da imamiyyə şiəsi fəqihlərinin sərt etirazlarına səbəb olurdu.[218]

Qeyd edək ki, Əhsaidən sonra Şeyxiliyin davamçısı Seyid Kazım Rəşti (?-1843) olmuşdur. Hələ, Əhsai sağlığında Rəştini özünə layiqli davamçısı kimi görmüşdür.[219] Rəşti "Qəsidənin şərhi", "Xütbənin şərhi" kitablarında Əhsaninin ideyaların təbliğ etmişdir. Rəşti inanırdı ki, Mehdidən öncə Bab hüzur edəcəkdir.[220] Beləliklə, Şeyxiliyin iki tanınmış siması Əhsai və Rəşti Babiliyin ilkin ideyalarının ortaya çıxmasında zəmin rolunu oynamışdır.

Dünyəvi-yenilikçi-azad ruhlu "İslam fəlsəfəsi". Hesab edirik ki, 19-cu əsrdə yenidən 1) dünyəvi mahiyyətli İslam dininə, 2) milli-mənəvi xüsusiyyətlərə və 3) yenilkçi-azad ruhlu fəlsəfi məsələlərə qayıdış məsələsində Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Abbasqulu Ağa Bakıxanov ilk yerlərdən birini tutur. Həmin dövrdə yaşamış Seyid Əbülqasim Nəbati də A.A.Bakıxanov kimi, İslam dininin şiə məzhəbinin təsiri dairəsində olsa da, ümumilikdə dünyagörüş baxımından İslam dininin dünyəvi-yenilikçi-hürr mahiyyətini dərindən dərk etmiş, milli kimliyini dini kimlikdən fərqləndirməyi bacarmış və ən əsası yenilikçi ruhlu bir mütəfəkkirimiz olmuşdur. Eyni zamnda bu dövrdə Qasım bəy Zakirin yaradıcılığında da feodal cəmiyyətində baş sürən dini fanatizmin, dini mövhumatın tənqidi ilə yanaşı, milli dəyərlərə sədaqət və yeniləşməyə meyillik də olmuşdur (Bakıxanov, Nəbati və Zakirin dünyagörüşləri haqqında ayrı-ayrılıqda bəhs etmişik).

Quzey Azərbaycanda panteist ruhlu nəqşbəndlik təriqətinin nümayəndələri Məhəmməd Əsgəri, Qutqaşınlı Abdulla, İsmayıl Siracəddin Şirvani, Mir Həmzə Nigari və başqaları olmuşdur. Nəqşbəndliyin əsas nümayəndələrindən biri olan Azərbaycan Türk mütəfəkkiri **İsmayıl Siracəddin Şirvani (1782/83-1848)** Kürdəmirdə anadan olmuşdur. 1800-cü ildə Ərzincanda Övliyazadə Əbdürrəhman Əfəndidən biliklərini təkmilləşdirmək üçün icazə aldıqdan sonra o, Bağdada üz tutaraq burada hədis

[218] Yenə orada, s.60-61
[219] Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001, s.19
[220] Yenə orada, s.35

elmini, hikmət elmlərini dərindən mənimsəyir. Daha sonra vətəni Şirvana-Kürədmirə qayıdaraq burada 7 il elmi biliklər tədris edən Şirvani 1813-cü ildə Həcc ziyarətinə getmiş, eyni zamanda Məkkəni, Mədinəni, Qüdsi ziyarət etmişdir. 1813-1817-ci illərdə Bağdadda Mövlanə Xalidin müridi olan Şirvani onun icazənaməsi ilə (1821) Nəqşibəndliyin mürşidi kimi Kürdəmirdə-Şirvanda fəaliyyət göstərməyə haqq qazanmışdır. "İsmayıl Şirvani Kürdəmirdə yaşadığı müddətdə ardıcıl olaraq Sufizmi, nəqşibəndilik təlimini öyrənməklə, müridizmin başlıca ideyalarını işləyib hazırlamaqla, onu Azərbaycanda və Quzey Qafqazda yaymaqla məşğul olmuşdur. Qeyd edək ki, nəqşibəndliyin mərkəzi də Kürədmirdə yerləşirdi və mərkəzə İsmayıl Şirvani rəhbərlik edirdi. İsmayıl Şirvani 1823-cü ildə əslən Şamaxıdan olna Xasməmməd Şirvaniyə xilafətnamə verərək, təhsil aldığı Dağıstanın Kürün xanlığında təsəvvüfi bilikləri və müridizmin ideyalarını yaymağı məsləhət bildi". [221] Bu məsələlərə görə çar Rusiyası S.İ.Şirvanidən şübhələnərək nəzarət altına almışdır. Bu cür təqib və təzyiqlər nəticəsində 1825-ci ildə o, əvvəlcə Osmanlı dövlətinin hüdudlarındakı Axısxaya, daha sonra da Amasiya şəhərinə köç etmiş, bir müddət Sivasda qaldıqdan sonra ömrünün son illərində yenidən Amasiyaya dönmüşdür. [222]

S.İ.Şirvaninin ən tanınmış ardıcıllarından Türk mütəfəkkiri Mir Həmzə Seyid Nigarinin (1797-1884) yaradıcılığında da dini və istimai-siyasi məsələlərlə yanaşı nəqşbəndlik xüsusi yer tutmuşdur (Nigari haqqında ayrıca bəhs etmişik).

Azərbaycanın Qarabağ bölgəsinin Şuşa şəhərində yazıb yaratmış, Qarabağ xanlarının nəslindən olan **Xurşidbanu Natəvanın (1830-1897)** yaradıcılığında da ictimai-fəlsəfi məzmunlu şeirlərə rast gəlmək mümkündür. F.Köçərli yazır: "Xurşidbanu elmü mərifət sahibəsi olmağa görə, əksəri-övqatı ürəfa, şüəra və üdəba dairəsində keçirərdi. Şeir və qəzli sevib, özü dəxi gözəl və zərif təb sahibəsi idi. Mərhum Qasəm bəy Zakir və

[221] Bəşirov Arif. Mövlana İsmayıl Siracəddin Şirvani Qafqaz müridizmi ideologiyasının banisir // I.Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumunun Bildirilər kitabı. Bakı, 2013, s.34

[222] Rıhtım Mehmet., Xəlilli Fariz. Mövlanə İsmayıl Siracəddin Şirvani. Bakı, «CBS», 2011, s.55-74

sonralardan Abdullah bəy Asi və onun müasirləri və xüsusən hali-həyatda olan Mirzə Rəhim Fəna cənabları ol gövhəri-pakın inayətləri sayəsində təblərinə vüsəti qüvvət verdilər". [223]

Qeyd edək ki, Natəvan Qarabağ Xanlığının formal davamçısı kimi həm Şuşa şəhərinin və ətraf ərazilərin idarəçiliyi ilə məşğul olmuş, həm də Şuşada "Məclisi üns" (1864-1897) ədəbi məclisinin əsasını qoyaraq burada ictimai-fəlsəfi məzmunlu şeirlərin müzakirəsini təşkil etmişdir. Həmin ədəbi məclisdə özü də fəal şəkildə iştirak edən Natəvanın şeirlərindəki eşqin, sevginin cismani deyil, daha çox mənəvi xarakter daşımasına şübhə etmirik. Məsələn, o, bir şeirində yazırdı:

Dilbəra, dərdi-dilimdən belə ünvan etdim –
Ki, qəmi-hicridə dil mülkünü viran etdim.

Mümkün olmaz mənə vəslin bilirəm həşrə kimi,
Ol səbəb məskənimi kuhü biyaban etdim.

Eşq sultanı mənim qətlimə fərman gətirib,
Etmədim tərki-vəfa, taəti-fərman etdim.

Səri-kuyində qoyub başımı bir uf demədim,
Səri-sidq ilə dilü canımı fərman etdim.

Yoxdu bir kimsə məgər dərdimi bilsin, ya Rəb –
Ki, mən öz qanım ilə dərdimə dərman etdim. [224]

Deməli, Natəvan öz ilahi sevgisindən əl çəkmir, çünki bu eşq onun yalnız bu həyatı deyil, əbədi həyatı üçün bir dönməzlikdir. Bu anlamda insanın içindəki dərdini də özü kimi biləcək ikinci bir insan yoxdur, yalnız Tanrıdan başqa. Tanrı və insan vəhdəti dərdli ilə dərdsizi bir-birindən ayıra bilər. Ancaq dərdli, möhnətli birisinin, eyni zamanda nə qədər dərdsiz olması da aşikardır. Çünki içindəki dərdləri Tanrıyla bölüşən insan sanki dərdsizləşir və zahirən dərdli ikən dərdsiz görünür. Bizcə, bu anlamda bəlkə də, insan üçün tək çarə özünə Dost bildiyi Tanrıdan

[223] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.164
[224] Yenə orada, s.166

başqa Tanrı yoxdur. Şübhəsiz, belə bir Dostun əliylə ölmək də, əslində cismani cəhətdən ölməkdirsə, mənəvi cəhətdən ölümsüzləşməkdir. Bu anlamda cismani dünyada özümüzə dost bildiklərimiz də, əgər əsil Dostu anlamırlarsa o zaman, yenə tək çarə içimizdəki ilahi Dosta üz tutmaqdır. Natəvan yazır:

Rəqib təhməti etdi məni cüda, ey dust,
Bu zülfü gördü rəva, görmə sən rəva, ey dust!

Əgər ki, tiğ şəkib öz əlinlə öldürsən,
Deyil cəfa bu mənə, bilməzəm cəfa, ey dust!

Kənardən baxaram mən həqir həsrət ilə,
Bu, yaxşı şivə deyil, olma biməfa, ey dust!

Sənin bu hüsnünə layiq heyf ki, əhdin yox,
Nə qədər səy elədim, tapmadım dəva, ey dust!

Bəli, bu hicrin ilə mən həmişə xoşhaləm,
Görək ki, neyləyəcək axırı qəza, ey dust!

Rəqibə xoşdu həmişə məni kənar etsin,
Fəda o himmətinə, olasan riza, ey dust!

Çağırram Allahı mən hali-Natəvan ilə,
Məgər ki, tez verə həq düşmənə cəza, ey dust! [225]

Natəvan bu şeirində də, Allahın ədalətinə sığınaraq mənəvi və maddi anlamdakı "dostu" bir-birindən fərqləndirməyə çalışmışdır. Buna səbəb də odur ki, insan nə qədər ilahi bir Dostu idrak etməyə çalışsa da, obyektiv aləmdə mövsud olan "dost"u da bir kənra qoymaq mümkün deyildir. O zaman insan obyektiv aləmdəki "dostu" ilə, ilahi bir Dost arasında nə cür bağlılıq yarada bilər!? Bizcə, insanın şüurundakı ilahi "dost"la, real həyatdakı "dost"un oxşar cəhətləri ilə fərqlilikləri də görməyi bacarmaq lazımdır. Təsadüfi deyil ki, xalq arasında deyirlər ki, dostunu, yol yoldaşını mənə göstər sənin mahiyyətcə kim olduğunu deyək. Deməli, obyektiv aləmdəki "dost"muzun, yol yoldaşımızın

[225] Yenə orada, s.167

mahiyyəti xeyli dərəcədə, bizim "mən"imizn mahiyyətini ortaya qoyur ki, bu da mənəvi Dosta olan münasibətimizin bu və ya digər formada ifadəsidir.

Natəvanın şeirlərində ruhun daxili izturabı və azadlığa doğru can atması da dox hiss olunur. O yazır:

Yenə ya rəb, nə qəmgindir mənim bu şad olan könlüm,
Rumuzi-eşqdən agah olub, ustad olam könlüm.

Görübdür yarı əğyarə olubdur məhvi-nəzzarə,
Edibdir sinəsin parə, mənim abad olan könlüm.

Niyə peymandan keçdin, niyə zəncirdən qaçdın?
Nədəndir çöllərə düşdün, mənim bərbad olan könlüm?

Fəraqın ruzi-məhşərdir, sərasət mehnətü qəmdir,
O zülfün kiymi dərhəmdir, mənim azad olan könlüm.

Baxın bu Natəvan zarə, günü bəxtim kimi qarə,
Gəzər Məcnun tək avarə, mənim naşad olan könlüm.[226]

Şairə bir tərəfdən könlünün iztirabından yazdığı halda, digər tərəfdən onu bu iztiraba salanın "zalımlığı"ndan bəhs edir:

Könüldə ahuzarım var, nə səbrü nə qərarım var,
Deməz bir dilfikarım var, neçin gəlməz, neçin gəlməz?

O zülfi-nərkisi-məstə könül çoxdandı pabəstə,
Məni hicran edəb xəstə, neçin gəlməz, neçin gəlməz?

Səri-kuyin gəzər könlüm, güli-ruyin sevər könlüm,
Vüsalın çün dilər könlüm, neçin gəlməz, neçin gəlməz?[227]

Yaxud da:

Çəkirdim həsrətini, görmədim, xudahfiz!
Olubdur indi işim naləvü fəğan, ölürəm.

[226] XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cilddə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.648
[227] Yenə orada, s.651

Fəda o qamətinə kim, qəza nə xoş çəkmiş,
Qədər büküb belimi, eyləyib kəman, ölürəm.

Fərəqdan tükənib tabü taqətim, billah,
Vüsalə etməz əlim, zarü Natəvan ölürəm![228]

19-cu əsr tanınmış şairələrimizdən biri də Şuşada anadan olmuş **Fatimə xanım Kəminədir (1841-1898)** ki, onun da şeirlərində ictimai-fəlsəfi məzmun az deyildir. Türk və fars dillərində yazıb yaradan Kəminədə bir az şiə təəssübkeşliyi olsa da, ümumilikdə onun şeirlərində sufiyanə məzmun daha çoxdur. Hər halda onun şeirlərində Həzrət Əliyə, Həzrət Hüseynə olan sevgi danılmazdır. [229] Ancaq Kəminənin şeirləri Əhli-beyt sevgisi ilə məhdudlaşmayaraq Tanrı-İnsan vəhdətinin bütünlüyü şəklində öz əksini tapmışdır. O yazır:

Hər vəqt təngə düşsən, əlindən tutar Əli,
Müşkülgüşadı, Heydəri-Kərrarə yalvarım.

Hər dəm qılır cəfa mənə çün tən ilə rəqib,
Şahi-qəyurü qolsuz ələmdarə yalvarım.

Kani-vəfavü qeyrəti-Abbasi-namvər
Görməz rəva xəbisü xətakarə yalvarəm.

Mənsur tək çəkibdi məni darə zülfi-yar,
Yad eyləyim "ənəlhəqini" darə yalvarım.

Bülbül sifət nəvayə gətirdin Kəminəni,
Sevdayi-gül başımda, necə xarə yalvarım.[230]

Şairə burada ilahi sevgi yolunda bir tərəfdən Həzrət Əlidən, digər tərəfdən Həllac Mənsurdan kömək "diləyir". Halbuki burada Kəminənin əsas istəyi Tanrıya olan sevginin təmənnasızlığı, ülviliyidir. Bu anlamda Tanrıya yalvarış simvolik mahiyyətlidir, şairənin eşqində alilik özünün xəyali məni ilə uzlaşır:

[228] Yenə orada, s.653
[229] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.171-173
[230] Yenə orada, s.171

Rəhi-eşq içrə mənzurum mənim ol tacidarımdır,
Könül mülkündə sultanım, xücəstə şəhriyarımdır.

Əgərçi guşeyi-qəmdə şikəstəxatirəm, lakin
Səri-kuyində dövr edən xəyali-biqərarımdır.

Kəməndi-eşqinə bağlı gedib könlüm, inanmazsan,
Yoluna göz dikən .ahid dü çeşmi-əşkbarımdır...

Kəminə bivəfa görsə səni, vallahı incinməz,
Səni məndən iraq edən bu bəxti-kəcmədarlmdır. [231]

Başqa bir şeirində də Kəminə qəlbinin dərinliyindəki sevgini izhar etməklə çırpınır. Şairə öz içindəki sevgi iztirablarını bəyan edərkən, onu nə dərəcədə ifadə etdiyinə sanki özü də tam əmin deyil. Ancaq o, şeirin dili ilə öz varlığı ilə Əbədi Varlıq – Yaradan arasındakı bütünlüyü əks etdirmək niyyətindədir:

Cövri-rəqib, sərzənişi-əhli-ruzigar
Qoymaz qılam bu dərdi-dili yarə aşikar.

İşrətsərayi-könlümü, ey yari-tündxu,
Hər dəm cəfavü qəhr ilə gəl etmə tarmar.

Hicrində dürri-əşk, vüsalında nəqdi-can,
Bilməm, hüxuru qeybətdə eylərəm nisar.

Gülşəndə gör nə şur ilə bülbül fəğan edir,
Guya ki, şax üzrə gülə həmdəm oldu xar.

Dil intizari-vəsldə pamali-fikir olub,
Tən atəşi-fərağdə çün muy biqərar.

Gər feyzi-cami-eşqi-həqiqətdə məstsən,
Əhsənət xoş məqamdəsən, olma hüşyar.

[231] Yenə orada, s.171

Dövran ki, saqiyi-qamə olmuş həvalə, gör,
Bu dövrdə kimi kimdi kamgar. [232]

Yaxud da:

Kuhü səhrayə düşüb Məcnun kimi qıldım şitab,
Aradım şaxü budağı tapmadım bir sayə mən.

Arifü saliklərin pəşminə dəlqin verməzəm,
Dəhrdə Tanrı bili yüz ətləsü dibayə mən.

Bulmamışkən əsl ürfanın məzaqın dəhrdə,
Uğradım nahaq yerə bir şixi-bipərvayə mən.

Kuyi-eşqə girməyə könlüm dəxi etməz həvəs,
Rahi-püraşubdürür, düşdüm əcəb qovqayə mən. [233]

Qarabağ xanı İbrahimxəlil xan Cavanşirin qızı Ağabəyim (?-1832) də, öz dövrünün tanınmış şairələrindən biri olmuş, ictimai-fəlsəfi məzmunlu şeirlər yazmışdır. [234]

Ümumiyyətlə, Orta əsrlərdə olduğu kimi, 19-cu əsrdə də sufilik, sufi görüşlər Azərbaycan mütəfəkkirlərinin (Bakıxanov, Nəbati, Nigari, Heyran, Alı, Dədə Ələsgər və b.) çoxunun dünyagörüşündə əsas yer tutmaqda idi. Bu anlamda əməkdar elm xadimi, filosof-alim Zümrüd Quluzadə doğru yazır ki, Orta əsr İslam Şərqi fəlsəfəsinin əsas istiqamətlərindən biri olan sufilik sonralar da bir çox cəhətlərinə görə öz əhəmiyyətini itirməmişdir: "Heç şübhəsiz, bu (VII-XVI əsrlər nəzərdə tutlulur –F.Ə.) və bundan sonrakı əsrlərdə də Azərbaycan ideologiyası geniş yayılmış sufizmin fəlsəfi doktrinini qəbul etmişdi ki, bu panteist doktrininanın əsasında Tanrı, Haqq, Həqiqət və Məhəbbət dururdu və burada Məhəbbət bir fəlsəfi kateqoriya kimi çıxış edərək Yaradanla yarana arasında birlik və qarşılıqlı əlaqə yaradırdı.[235]

---

[232] Yenə orada, s.170

[233] XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cilddə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.661

[234] Tərbiyət Məhəmmədəli. Danişməndani-Azərbaycan. Bakı,Azərnəşr, 1987, s.20

[235] Кулизаде З.А. Из истории Азербайджанской философии VII-XVI вв., Баку: Азернешр, 1992, s.75-76

19-cu əsrdə dünyəvi-yenilikçi-azad ruhlu "İslam fəlsəfəsi"nin nümayəndələrindən biri də **Şeyx Əhməd Səlyani** olmuşdur. O, Qafqazın şeyxülislamı olsa da, dini və dünyəvi məsələlərə münasibətdə daim mütərəqqi yol tutmuşdur. Biz, bunu Əhməd Səlyaninin "Əkinçi" qəzetinə yazdığı bir məqaləsində də görürük. Səlyani yazırdı ki, doğrudan da, peyğəmbər dini elmlərlə yanaşı dünyəvi elmlərin də öyrənilməsini vacib hesab etmişdir. Çünki bu dünyada insanın-müsəlmanın ruhani ehtiyacları ilə yanaşı cismani ehtiyacları da vardır. Səlyani cismani ehtiyaclarla bağlı yazırdı: "Amma bəni-noibəşərin ehtiyaci-cismanisi məlum və aşkardır ki, insan hali-həyatında möhtaci-təhsili-məaşa və təksibi-məkulat və məlbusata və tədbiri-mənzil və məskən və təhzibi-əxlaqa və təməddüni-ictimaa və cəlbi-nəf və dəfi-zərərə və möhtac-ileyhlərin hər biri mövqufdur ülumi-mütənəvviə və kəsirəyə. Məsələn, təhsili-məaş və məşğulat mövqufdur elmi-fəlahətü ziraətə və elmi-ğərsvə peyvəndə, elmi-məcariyil-iyun vəl-ənharə və həfri-qənaətü ubarə və elmi-hifzai-heyvanatü tüyurə və elmi-istiyadü huşü səmukə və təhsili-məlbusat mövqufdur elmi-nəscü hekayətə və elmi-səbağətü xəyatətə və elmi-kəsbü ticarətə və tədbiri-mənzil mövqufdur elmi-təmirü ticarətə və elmi-həddadivü cərri-əqsalə və bu elmlərin hər birinin təhsili-əsbab və alatı mövqufdur fününi-kəsirəyə misli-elmi-məadin və elmi şimya və elmi-fizikə və elmi-ximya və elmi-matematika və elmi-məsahət və elmi-xəvassi-əşya və elmi həndəsə və elmi-hesab və elmi-edada və bunların təhsli mövqufdur elmi-kitabət və qiraətə". [236]

Səlyaniyə görə, insanlar maddi dünyaya baxıb onu dərk etməklə yanaşı, o biri dünyanı da düşünməyə bilmir. Deməli, insanın ruhani məsələyə də ehtiyacı vardır. Çünki insanlar düşünürlər ki, bu dünyada öldükdən sonra başqa bir aləmdə mövcud olacaqlarmı, yaxud da onları bu dünyaya kim gətiribdir. Səlyani yazır: "İnsan kətmi-ədəmdən ərseyi-vücuda gəlib, bu aləmə baxıb təsəvvür edər ki, aya bu mövcudatə ki, anən-fəanən təcəddüdi-təğyirdədir, kim mövcud edibdir ki, bizim bu vücudumuz mövt olandan sonra ədəmi-məhz olacaq ya bir əlahiddə aləmdə genə mövcud olacaqdır? Pəs insan bu təsəvvüratda cövr

[236] Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, "Avrasiya Press", 2005, s.116

edər və bu günə təsəvvürat onu işgəncəyə çəkər ki, aya bizi bu aləmə kim gətiribdir və aya onun ilə bizim aramızda bir vasitə var, ya yox və biz mövt olandan sonra aləmi-digərdə nə tövr olacaqdır".[237]

Səlyani doğru hesab edir ki, o dünya haqqında biliklər əldə etmək üçün də insanın həm dini elmlərə, həm də dünyəvi elmləri bilməyə ehtiyacı vardır. Səlyani yazır: "Pəs insan möhtac olur bu günə ruhani təsəvvüratı fəhm-dərk etməyə və bu ehtiyacın rəfi mövqufdur təhsili-elmi-fəqahətə və elmi-kəlama və elmi-təfsirə və elmi-hədisə və bu elmləri təhsili mövqufdur elmi-nəhv və elmi-sərf və elmi-məan və bəyana və bunların təhsili mövqufdur elmi kitabətə və inşaya və sair ülumi-müxtəlifəyə. Hər tərəfə baxsan özünü bu elmlərə möhtac görərsən. Buna binaən bizim peyğəmbərimiz ümmətini təhsili-üluma təhris etmək babında buyurublar: Ey mənim ümmətim, bilin və agah olun ki, əlülmü ilman elmül-əbdan və elmül-ədyan və məqami-təhrisdə elmi-əbdanı elmi-ədyandan müqəddəm zikr buyurublar və ülumi-dünyəviyyə və axiriyyəni bu qövlündə cəm ediblər və çün bu iki elmin təhsili ağı ilə mümkün olur, ona binaən buyurublar ki, ələqlü əqlan əqlül-məaş və əqlül-məad. Yəni xudavəndi aləm bu iki əqli bəni-noi-bəşərə kərmaət edibdir ki, əqli-məaş ilə elmi-əbdanı təhsil edə və qəli-məad ilə elmi-ədyanı".[238]

Əsli İrəvandan olub Təbrizdə dünyaya gələn **Mirzə Əli Xan Ləli (1835-1907)** də sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən çox dünyəvi fəlsəfi təfəkkürə meyil etmişdir. O, hesab edirdi ki, ağlamaq-sızlamaqla insan bir şey əldə edə bilməz və o, bu dünyada daima mücadilə etməlidir. Bu anlamda müsəlmanları qorxuya, tabeçiliyə, köləliyə səsləyən ikiüzlü, riyakar ruhaniləri tənqid edərək "Şəmsül-hükəma" kimi tanınan Ləli məddahlıqdan daima kənar qaçmış, həqiqətləri dolaysıyla da olsa, xalqa çatdırmağa çalışmışdır. Məsələn, ilk baxışda Tiflisin istiliyindən şikayət üçün yazılmış şeirində o, əsil istəyini belə ifadə edirdi:

Bu hava xətti istifadə gərək,
Sakinani-şimalə çox pisdi.

[237] Yen orada, s.116
[238] Yen orada, s.116

Bunu göndər ki, özgə bəndələrin
Cümləsi acü urü müflisdi.
Cücülər doldurub kitab arasın,
Biri molla, biri müddərisdi.
Birəvü mığmığavü kor milçək
Cəm olub, bir qəribə məclisdi.
Şəhəri qızdırıb, çölü soyudub,
Bilmirəm bu necə mühəndisdi?.[239]

Ləlinin yaradıcılığında da Aşiq-Məşuq məsələsi ayrıca bir yer tutur. Şairi daha çox dilə gəirən də məhz Aşiq-Məşuq sevgisidir:

Gətirdi nəşeyi-mey, saqiya, nə şurə məni,
Ki, şövqi-arizi-canan çəkib hüzurə məni.
Cəmali-şahidi-qeyb istərəm, Kəlimasa,
Amandı tez yetirin cilvəgahi Turə məni.
Zəmirim olmadı biganə məşrəbindən saf,
Qıl aşina genə bir sağəri –bülurə məni.
Həvayi-arizin, ey afitabi-aləmtab,
Gətirdi zərrəsifət, ərseyi-zühurə məni.
Qüsuri-əql yoxumdur mənim bu aləmdə,
Ki, vaiz, eyləmə məftun cəmali-hirə məni. [240]

Yaxud da:

Heyəti-zülfündə qalıb çərx mat,
Sünbülə tərhin ona Mizan çəkər.
Oxşada bilməz üzünə bu sipehr,
Hər gecə bir mahi-dirəxşan çəkər.
Nəqşi-dəhanın necə müşküldü, gər –
İsətəsə nəqqaş çəkə, can çəkər. [241]

Azərbaycan Türk ziyalılarından **Məhəmməd Bağır Xalxali (1823-1900)** 1823-cü ildə Xalxalın Qarabulaq kəndində ruhani-mülkədar ailəsində dünyaya gəlmişdir. Onun atası Molla Heydər dünyagorüşlü bir şəxs kimi oğlunun elmlərin, xüsusilə də dini elmlərin yaxından öyrənməsi, eləcə də doğma türk dili ilə yanaşı, fars və ərəb dillərini də mənimsəməsi üçün əlindən gələni etmişdir.

[239] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.233
[240] XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cilddə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.539
[241] Yen orada, s.543

Xalxali də əvvəlcə Qəzvində axund Molla Amadidən, daha sonra Zəncanda Molla Əli Zəncanidən dərs almışdır. Dini təhsili bitirdikdən sonra Xalxala qayıdan mütəfəkkir atasının ölümündən sonra dini-hüquqi (şəriət) məsələlərin də icrasını öz üzərinə götürmüşdür. Ömrünün qalan hissəsini Xalıxalın Qarabulaq, Şeyxdərəbad, Yuxarı Əndəri kəndlərində mülkədarlıq, ruhanilik və bədii-fəlsəfi yaradıcılıqla məşğul olan Xalxali 1900-cü ildə doğma kəndində də dəfn olunmuşdur. Mənbələrə görə, mütəfəkkirin "Divani-Xalxali" adlandırlan əsəri olmuşdur ki, orada onun "Sələbiyyə" ("Tülkünamə") poeması, qəzəlləri, saqinamələri, məsnəviləri, hekayələri öz əksini tapmışdır. [242]

Onun, 1893-cü ildə qələmə aldığı "Sələbiyyə"si ("Tülkünamə") bir tülkünün başına gələnlərdən danışan, məsnəvi biçimdə yazılmış, bir çox bilginlik örnəkləri toplanmış, istəyini hər bir kəsin anlayacağı yolla anladan əxlaqi-fəlsəfi bir əsərdir. 19-cu əsrdə Azərbaycan Türk ziyalıları arasında öz dilinə və fikirlərinin aydınlığına, açıqlığına görə fərqlənən Xalxali bildirirdi ki, bu kitabı yazmaqda məqsədi xalq arasındakı cahilliyi, nadanlığı, avamlığı aradan qaldırmaqdır. Bu anlamda Xalxali daha çox nəsihət yolunu tutmuşdur ki, vaxtilə bu üsuldan N.Gəncəvi, Mövlanə Rumu, N.Tusi və başqaları da faydalanmışdılar. Xalxali də bu əsərini xalqa acı həqiqətləri şirin yalanlarla qatışdırmaq yoluyla ictimai baxışlarını ifadə etmək üçün yazmışdır:

Əvamün-nasə yazdım bu kitabı,
Bu vəchi onlara qıldım xitabı.
Deyib çox məzhəkə, qıldım zərafət,
Onun zimnində yazdım həm nəsihət.
Neçünki xalqa haqq acı gəlibdir,
Zarafat sözləri şirin olubdur.
Qatışdırdım ikisini gəldi halə
Yetişdi müntəha-yi etidalə. [243]

Bu anlamda "Sələbiyyə"nin əsas qəhrəmanı bir tülkü olub onun başına gələnlərdən bəhs olunsa da, ancaq əsərin böyük qismində müsəlmanların adət-ənənələrindən, əxlaqından, dünya-

[242] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, Bakı, Elm, 2011, s.750-751
[243] Rəsulzadə M.Ə. İran Türkləri. Bakı, "Təknur", 2013, s.39

dakı mücadiləsindən və axirətə dair düşüncələrindən bəhs olunmuşdur. Belə ki, Azərbaycan Türk mütəfəkkiri əsərində bir tərəfdən cəmiyyətdəki müasirinin sürəkli sızıltısının səbəbi olan sosial vəziyyətinin ağırlığını göstərməyə cəhd göstərmiş, eyni zamanda, dünyadakı təzadlara aydınlıq gətirməyə çalışmışdır. Xalxali yazır:

Bəli heyrətdi bu çərxin qərarı,
Bilinməz işdir aləmin karü-barı
Birisinə müyyəsər nazü-nemət,
Birisi ac, çəkər yüz min məzəmmət.
Birisi çiyriyib yağlı pilovdan,
Birisi doymayıbdır nani-covdan.
Birisinin yağar dövlət başından,
Birisi görməyib bir pul yaşından.
Birisi başə qoymuş taci-şahı,
Birisi başıaçıq, yoxdur külahı. [244]

Beləliklə, Xalxali aləmin nizamından, insanın başına gələn hadisələrdən söz açıb belə bir nəticəyə gəlir ki, həqiqi xoşbəxtlik Allahın iradəsi ilə bağlıdır. Bu baxımdan Allah insanların alnına nə yazmışdırsa, o da olmalıdır düşüncəsindən çıxış edən Xalxaliyə görə, Allahın hikmətini insanlar anlamaqda acizdirlər, aciz olduqları üçün də dünyanın yaranması, təbiətin hadisələri, insanların öz başlarına gələn qəribə hərəkətlər barədə qəti bir şey demək olmur. Doğrudur, son zamanlarda elmin inkişafı ilə bir çox sirli, qaranlıq məsələlərə aydınlıq gəlmiş, bir çox şeylərin yaranma səbəbləri kəşf olunmuşdur, ancaq bütövlükdə daha çox şeylər var ki, filosoflarla alimlərin çəkdikləri əməklərinə, zəhmətlərinə baxmayaraq sirr olaraq qalmaqdadır. Xalxali yazırdı:

Bu övzai görüb gəlmə sualə,
Təərrüz eyləyib çıxma cidalə-
Ki, hikmətlə xuda düzmüş nizami,
Bu mətləbdə nə xoş yazmış Nizami:
"Cahan göz, zülf, xal və qaşdır,
Hər şey öz yerində gözəldir". [245]

[244] Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cilddə, 1-ci cild. Bakı, "Elm", 1981, s.90

[245] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.385

Ümumiyyətlə, Xalxalidə alın yazısına, qismətə inanıb Alllah təvəkkül etmək inancı güclüdür. Ona görə, əgər insan biri kasıb digəri varlıdırsa, biri sağlam digəri xəstədirsə, biri kefi-damaqda o birisi müsibətdədirsə, buna şükür etməli və bu vəziyyəti ilə razılaşmalıdır. Xüsusilə insanların müxtəlif təbəqələr şəklində yaranmasının bir səbəbi vardır ki, bu da Allahın hikmətidir və ondan sual olunmaz. Xalxali yazırdı:

Düşə dövlət fəqirü pəst əlinə,
Qılınc guya düşübdür məst əlinə.
Əgər münim kişi olsaydı zadi,
Tutardı aləmi şərrü fəsadi.
Bunu çün anladın, ey mərdi-agah,
Hamı işlərdədi əlhökmü lillah.
Əgər naxoş olursan, qədrini bil,
Balam, səbr eylə, açma şikvəyə dil.
Mərəz eyni səlahındır bu yerdə,
Düşünmürsən gözündə vardı pərdə.
Ata övladını bisərfə vurmaz,
Nihalın bağban bihudə qırmaz.
Sənə Xaliq atadan mehribandır,
Düşübsən özgə fikrə nə gümandır.
Xudadan gəlsə bir cüzi-müsibət
Əlində, ya dilində var şikayət. [246]

Şübhəsiz, Xalxalinin bu fikirlərini, yəni bütün hər şeyi alın yazısına bağlayıb "Allaha təvəkkül" fəlsəfəsindən çıxış etməsini xeyli dərəcədə doğru hesab etmirik. Hər halda, belə düşünmək doğru deyildir ki, Allah insanları bilərəkdən varlı ya da kasıb yaratmış, eyni zamanda, birinə xoşbəxtlik, digərinə isə bədbəxtlik qismət etmişdir. F.Köçərlinin təbrincə desək, Xalxalinin bu düşüncələri həm də ona görə doğru deyil ki: "Haqq-taala hamı adamları bir halda, bir surətü heyətdə yaradıbdır və cümləyə ağıl, zehin və fərasət əta edibdir. İnsanı yaradanda birisinin alnına ağalıq və birisininkinə rəiyyətlik nişanəsi vurmayıbdır. Birini fəqir və birini münim yaratmayıbdır. İnsan arasında vüqua gələn bu fərqü təfavüt, bu ədalətsizlik və ədavət insanın əməlindən, tamah və

[246] Yen orada, s.386

hirsindən törəyib zühura gəlibdir və necə ki, adamlar öz nəfslərinə və bətnlərinə qulluq edəcəklər, öz hirs və tamahlarına tabe olacaqlar, yer üzündən zülm və sitəm əksilməyəcəkdir. İnsanlar firqə-firqə olub, bir-biri ilə cəngü cidal edəcəklər. Yer üzündən büğzü ədavət, nifaqü fəsad qurtarmayacaqdır. Və bu büğzü ədavəti, nifaqü fəsadı Allah yaratmayıbdır, insanın özü yaradıbdır. Həmişə fəqir istəyibdir ki, fəqirlikdən və yoxsulluqdan xilas olsun, dövlətli də istəyibdir ki, dövləti və malı əldən verməsin və hətta bacardığı qədər dövlətinin üstünə daha da dövlət artırsın. Bu yolda hər iki sinfin arasında həmə vəqt nizavü nifaq olubdur və olacaqdır". [247]

Sadəcə, bu məsələ ilə bağlı Xalxalinin o fikrinə qatılmaq mümkündür ki, insanın başına bir müsibət gələndə Allahdan şikayət etməyin mənası yoxdur, çünki xoşbəxtlik kimi bədbəxtliyin baisi də əsasən onun özüdür. Başqa sözlə, insanın öz acizliyi və avamlığı ucundan başına gələn bəlaları anlamaq və çıxış yolları aramaq əvəzinə, problemin kökünü kənarda, xüsusilə də, Allaha qarşı asilik edərək Onda axtarmasının bir mənası ola bilməz.

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri **Mirzə Mehdi Şükuhi (1829-1896)** Təbriz şəhərində sənətkar ailəsində dünyaya gəlmişdir. Uşaq yaşlarından dini təhsili alan Şükuhi doğma türkcəsi ilə yanaşı, ərəb və fars dillərini də mənimsəmiş, eyni zamanda, Yaxın Şərqin tanınmış mütəfəkkirləri Firdovsi, Nizami, Hafiz, Füzuli, Saib və başqalarının əsərləri ilə yaxından tanış olmuşdur. Təbrizdən sonra Marağaya köçərək uzun müddət burada yaşayan Şükuhi haqsızlıqlara, ədalətsizliklərə etiraz etdiyinə görə təqiblərə məruz qalmışdır. Hətta, bir müddət məmurların təqiblərindən yaxasını qurtarmaq üçün o, Həştəri mahalında da yaşamış, ancaq daha sonra yenidən Marağaya qayıtmışdır. Burada yenidən təqiblərə məruz qalan Şükuhi səyahətə çıxaraq Türkiyə, Ərəbistan, Orta Asiya və digər yerlərdə olmuşdur. Ömürünün sonuna yaxın (1885) Məkkəyə gedərək həcc ziyarətində olan Şükuhi 1896-cı ildə Marağada vəfat etmişdir. [248]

Şükuhinin dünyagörüşündə dini-əxlaqi görüşlər əsas yeri təşkil edir. Belə ki, onun şeirlərinin mahiyyətində insana sədaqət,

[247] Yen orada, s.386-387
[248] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, Bakı, Elm, 2011, s.728-731

insana məhəbbət, insanın dözümlülüyü mühüm yer tutmuşdur. Özünü "Fərhad" kimi təqdim edib xəyali "Şirin" uğrunda mübarizə edən Şükuhinin dünyagörüşündə əxlaqi-mənəvi keyfiyyət hər şeydən yüksəkdir. Bu anlamda onun müraciət etdiyi "Şirin" sadəcə məcazi xarakter daşıyır, burada əsas müqəddəs sevgidir. O, bir şeirində yazır:

Üzüvə lalə desəm, laleyi-həmra sevinər,
Bu boya sərv desəm, sərvi-dilara sevinər.

O qara gözlərivü nərgizə oxşatsam əgər,
Fəxrdən gülşən ara nərgizi-şəhla sevinər.[249]

Yaxud da:

Zülfün güli-ruyində gəlir rəqsə həvadən,
Guya ki, düşüb cənnətə bir zəngilər oynar.[250]

Eyni zamanda, o, qəzəllərində dünyanın sirrli məsələlərindən də bəhs etmişdir. Şükuhi də, Qazi Bürhanəddin kimi gələnin gedənin bir olduğu kimi qalanın da bir olması, əvvəl və axırın hansı mənada dərki məsələsini ortaya qoymağa çalışmışdır. Şükuhi yazır:

Gələn birdir, gedən birdir, qalan bir,
Gələn qalmaz, gedən gəlməz, əcəb sir.
Bir əvvəl var, bir axır var deyirlər.
Bu bir sözdür, nə əvvəl var, nə axir.
Açar min məclisi-bazi dəmadəm,
Tamaşayə qurulmuşdur bu çadir.
Məali-küfrü imandən xəbər yox,
Nə fərq eylər bu mömindir, o kafir. [251]

Qeyd edək ki, şeirləri ilə yanaşı, onun Füzulinin "Bəngü-Badə" əsərinə nəzirə kimi yazdığı "Münazireyi-Əqlü Eşq", eyni zamanda "Bəzzazların öyünməsi", "Cəlala öyüd", "Şükuhinin cavanlıqda ilk dəfə Marağa səfəri" məsnəviləri də vardır.

"Münazireyi-Əqlü Eşq" məsnəvəsində o, düşmənçiliyi, müharibələri pisləmiş, mənəvi azadlığı, əxlaqi paklığı, barışı və

[249] Cənub ulduzları (şeirlər və poemalar). Bakı, Yazıçı, 1982, s.43
[250] Yenə orada, s.32
[251] Əhməd Vüqar, Rzayeva Dilbər. Cənubi Azərbaycan şeiri antologiyası (XIX-XX əsrlər). Bakı, Ecoprint, s.61

insani sevgini tərənnüm etmişdir. O, bu məsələləri "Ruh" şahının oğlanları "Əql" və "Eşq" adlı obrazların timsalında önə çəkmiş, adlarından da göründüyü kimi, birinin əqlinin üstünlüyünü, o birinin də gözəlliyi ilə öyünməsinin mahiyyətini açmağa çalışmışdır. Əslində "Əql"ağıllı, bilikli olsa da, o da özündən razıdır və mənəm-mənəmlik iddiasındadır. Şükuhi "Əql"in dilindən özündən razılığı ya da eqoizmi belə izah edir:

Pəs nuri-rəsuli-həq mənəm, mən,
Pəs əvvəli-maxələq mənəm, mən.
İnsan mən ilən olur müəzzəm,
Mən etmişəm aləmi münəzzəm.
Hər əhli-rəşadə hadiyəm mən,
Hər peşənin ustadiyəm mən.
Hər kamilə feyzi-mütləqəm mən,
Ayineyi-tələti-həqəm mən.
Məndən o kəsin ki, yox nəsibi,
Öz kişvərinin olur qəribi.[252]

"Eşq" özü də eqoizmdə heç də "Əql"dən geri qalmır. Yalnız "Əql" ilə məcburən etdiyi müharibə zamanı "Eşq"in "ağlı" başına gəlir və üzünü Tanrıya tutaraq deyir:

Bir bəndeyi-acizəm, xudaya,
Rəhm eylə, köməksizəm, xudaya.
Ya Rəb, təəhhüd eylərəm mən,
Bu çöldə şikəst tapsa düşmən.
Hiç eyləmərəm siyah bəxtin,
Verrəm yenə Əqlə tacü-təxtin. [253]

Məhz Tanrıya etdiyi bu müraciətdən sonra "Eşq" qardaşı "Əql" üzərində qələbə çalsa da, ancaq verdiyi vədə əməl edərək taxt-tacını onun özünə qaytarır.

Ümumiyyətlə, Şükuhi bu məsnəvisində məcazi obrazlarla (Eşq, Əql, Hüsn, Səbr, Fikir, Zülf, tel və s.) insanın əsil mahiyyətini açıb göstərməyə çalışmışdır. Burada əsas məsələ insanın rasional və hissi duyğularının hansı şəkildə öz əksini tapmasıdır. Mütəfəkkir bu əsərində göstərməyə çalışırdı ki, rasional hərəkətlərin özünə birmənalı haqq qazandırmaq mümkün olmadığı

[252] Cənub ulduzları (şeirlər və poemalar). Bakı, Yazıçı, 1982, s.81
[253] Cənub ulduzları (şeirlər və poemalar). Bakı, Yazıçı, 1982, s.88

kimi, hissi idrakdan çıxış etməyin özü də tamamilə yanlış görünə bilməz. Başqa sözlə, insan elə bir məxluqdur ki, ağıllı hərəkətləri zamanı da eqoizmə yuvarlana bilər, hissi-intuitiv hərəkətləri zamanı da. Eyni zamanda, bu o deməkdir ki, insan rasionallıqla yanaşı, instiktiv hərəkətləri zamanı humanist mövqe tuta bilər. Yəni burada rasional yolu tutmuş "Əql" nə qədər ağıllı olursa-olsun, o da, eqoizmə, ya da humanizmə üz tuta bildiyi kimi, hissə üstünlük verən "Eşq"də də eyni şeyləri görmək mümkündür.

Şükuhinin yaradıcılığında ruyakar ruhanilərin, zahidlərin tənqidi də mühüm yer tutur. Ona görə, zahidlər, şeyxlər, bir sözlə ruhanilər dindən sui-istifadə edərək min bir fəndlə xalqı özlərinə ram ediblər. Məsələn, o, yazır:

Nə mən bir abidəm-təzvirpişə,
İbadət dağı alnımda həmişə.
Nə şeyxəm məkr edəm əhli-cahanə,
Çəkəm səccadəmi abi-rəvanə.
Nə zahid, - məkr ilə xalqı edəm ram,
Əlimdə səbheyi-səddanədən dam. [254]

Azərbaycanın Qarabağ bölgəsində dünyaya gələn **Baba bəy Şakirin (1780-1845)** yaradıcılığında ictimai-siyasi və dini məsələlər xüsusi yer tutmuşdur. O, "Qaslm bəy Zakirə" şeirində Qarabağda-Şuşada baş verən siyasi olaylardan bəhs etmiş, rusların istilasından sonra Quzey Azərbaycanda bəylərin, müdriklərin aşağılandığını, əvəzində gədaların başa çıxarıldığını yazmışdır:

Vilayətdə urus olub ixtiyar,
Eyləyib bir bina yoxdu görən kar,
Tamam işlər olub cahilə bazar,
Heyif bu vilayət, heyhatü heyhat!..

İş mühəvvəl olub oğul-uşağa,
Getməsin xəyalın özgə sayağa,
Uca, şanlı bəylər düşüb torpağa,
Olubdur dənilər alidərəcat! [255]

[254]Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cilddə, 1-ci cild. Bakı, "Elm", 1981, s.105

[255] XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cilddə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.14

Şakir açıq şəkildə yazırdı ki, rusların işğalı Azərbaycanın Qarabağ bölgəsində xan əyyamındakı milli-dini dəyərlərə böyük zərbə vurmuş, özbaşnalıq özünün ən yüksək səviyyəsinə çatmışdı:

Kişilər var idi xan əyyamında,
Əyləşmişdi hər kəs öz məqamında,
Beş yüz nəf olurdu hər kəlamında,
Handa idi onda belə həşərat. [256]

Şair "Gəncüm ağaya" şeirində də rus "zakon"larının (qanun) Azərbaycan xalqının milli-dini adətləri ilə uzlaşmamasından, yeni haqq-hesabın zərərindən bəhs etmişdi. O, yazırdı ki, buna dözməyən xalq ya rus işğalına qarşı mücadilə aparır, ya da Vətəni tərk etməyə məcbur olurdu:

Nə oğru, nə xain, nə hiyləgəriz,
Habelə vətənin tərkin eyləriz,
Ellik ilə baş götürüb gedəriz,
Hər birimiz bir diyara, ərz elə! [257]

Yaxud da "Mürəbbe" şeirində o, yazırdı:

Quberniya bina olandan bəri,
Oğrunun hər biri bir xanə dönüb,
Yox yetişib ərzə, divan eyləyən,
Dağılıb vilayət, viranə dönüb...

Bu nə qubernator, bu nəcə sərdar?!
Dağılıb vilayət, oldu tarımar,
Cəldlənibdir rüşvətə murovlar,
Xəlqin işi ahü əfqanə dönüb. [258]

Şakirin bu şeirlərindən açıq şəkildə görmək mümkündür ki, Quzey Azərbaycan xalqının təfəkküründə və həyat tərzində neqativ stereotiplərin yaranmasına səbəb çar Rusiyasının işğalı olmuşdur. Məhz rus işğalından sonra haqq-hesab etmiş, düzən pozulmuş, rüşvətxorluq baş alıb getmişdir. Deməli, SSRİ dövründən etibarən Azərbaycanın quzeyinin çar Rusiyası tərəfindən işğalına haqq qazandırmaq uydurmadan başqa bir şey deyildi. Çünki bu işğal Sovet Rusiyası ideoloqları və onların əlatıları tərəfindən

[256] Yenə orada, s.15
[257] Yenə orada, s.17
[258] Yenə orada, s.18-19

uydurulduğu kimi "mütərəqqi" deyil, sözün həqiqi mənasında barbarlıq mahiyyəti daşımışdır.

Qeyd edək ki, Şakirin yaradıcılığında riyakar din xadimləri, o cümlədən təriqət başçıları da olmuşdu. O, "Təriqət şeyxlərinin həcvi" şeirində yazır:

Şirvanda çıxıb bir şeyxi-sünni,
Kimi dəli deyir, kimisi cinni.
O da orda adını qoyub Şeyx Əyyub,
Qudurub çiyninin ətini yeyib. [259]

Azərbaycanın Qaracadağ mahalının Əhər qəsəbəsində anadan olmuş **Əndəlib Qaracadağlı** İrəvan xanlığında mirzəlik etmiş və şeirlər yazmışdır. Onun şeirlərində klassik üslub öz təsirini daha çox qoruyub saxlasa da, yeniliyə meyillilik də hiss olunur. O yazır:

Aşiqəm, didar ku, ya kafərəm zünnar ku?
Tutma sən xaric müsəlmandan məni.

Qümri tək boynuma sallam həlqeyi-geysulərin,
Salmasa o sərvqəd ayrı gülüstandan məni. [260]

Yaxud da:

Bir badə ver ki, bəzmi-vüsalında şövqdən,
Ləlin kimi dönübdü cigər qanə, ey gözəl.

Yıxdın evini cümlə müsəlmanü kafərin,
Nəzzarə eylə küfr ilə imanə, ey gözəl. [261]

Azərbaycanın Zəncan şəhərinin Hidəc kəndində dünyaya gələn **Məhəmməd Hidəcinin (1853-1928)** əsas əsərləri "Küliyyati-divani-Hidəci", "Risaleyi-duxaniyyə", "Şərhi-məzmun"dur. Hidəcinin yaradıcılığnda fəlsəfi məsələlər üstünlük təşkil edir.

Mən baxaram hər kimə, görrəm onu,
Bir kəsə bənzər, ola doqquz donu.
Vacibu mümkün həsəbi-etibar,
Burda tapar fərq, əya huşiyar!

[259] Yenə orada, s.24-25
[260] XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cilddə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.471
[261] Yen orada, s.471

Güzgü və üz bir-birinə oxşadı,
Bəzi azıb güzgüyə də "üz" dedi.
Bu sözə bavər yoxu əhli-kəlam,
Mən də əqidəm bu deyil, ey balam![262]

Yaxud da:

Vahid əgər olmaya, olmaz ədəd,
Eyləməyib bu sözü bir kimsə rəd.
Hər ədədə baxdə baxıb vahidə,
Bu sözü olmaz deyesən zahidə. [263]

Azərbaycanın Şamaxı şəhərində ruhani ailəsində dünyaya gəlib Ciddə də dəfn olunan **Hacı Zeynalabidin Şirvani (1779-1838)** ömrünün böyük hissəsini Əfqanıstan, İraq, Türkiyə, Misir, Suriya, Hindistan, Orta Asiya və digər ölkələrdə səyahətlərdə keçirmişdir.[264] O, "Səyahət çiçəkləri" ("Riyazü-s-səyahə"), "Səyahət bağları" ("Hədayiqü-s-səyahə"), "Səyahət bağı" ("Bustanü-s-səyahə") kitablarında həm gəzdiyi ölkələrin coğrafi vəziyyəti, adət-ənənələri, dini-fəlsəfi cərəyanları (məzdəkilik, hürufilik, nəqşbəndilik, ismaililik, nurbəxşilik, zeydilər, vəhabilər, qədərilər, bektaşilər, safilər, mövləvilər və b.) haqqında məlumatlar vermiş, həm də dəyərli fəlsəfi-ictimai fikirlər irəli sürmüşdür.

Hesab edirik ki, Şərq-İslam mədəniyyətinin davamçısı olmaqla yanaşı, yenilkçi-azad ruhlu bir mütəffəkir olan "H.Z.Şirvaninin fəlsəfi görüşlərinin əsasını panteizmlə birləşmiş idealizm təşkil edir. Mütəfəkkir İslam dininə inanırdı, lakin onu başqa müsəlman dindarlardan fərqləndirən başlıca cəhət bundan ibarət olmuşdur ki, o, dini ehkama fanatik və ortodoksal münasibət bəsləməmişdir. Onun dünyagörüşü üçün azadfikirlilik və başqa dinlərə, təriqətlərə hörmət etmək hissi böyük üstünlük təşkil etmişdir". [265] Panteistlərdən hesab olunan H.Z.Şirvani özünü dəfələrlə nemətullahi təriqətinə məxsus şəxs kimi qələmə vermişdir. Şirvani bu təriqətin əsas səciyyəvi cəhətini tərkidünyalığın lüzümsuzluğunu və real dünyada tənbəlliyin, fəaliyyətsizliyin

[262] Yen orada, s.558
[263] Yen orada, s.558
[264] Очерки по истории азербайджанской философии. т. 1. – Баку, 1966, yenə bax: *A.Quliyev.*Hacı Zeynəlabdin Şirvani. – Bakı, 1964.
[265] Azərbaycan fəlsəfə tarixi. II cild. Bakı: "Elm" nəşriyyatı, 2014, s.651

mənasızlığını, bir sözlə, nikbinliyin, optimizmin vacibliyini, eyni zamanda sadəliyin, səmimliyin önəmliliyi və ikiüzlülüyə qarşı düşmənçiliyi, xüsusilə qeyd edirdi. [266] Şirvani yazır: "Bu təlim bəzi sufi təlimlərinin əleyhinədir. Çünki onların əksəriyyəti işləməkdən və sənət kəsb etməkdən boyun qaçırmağı lazım bilib, dünyəvi işlərlə məşğuliyyətdən uzaqlaşmağı zəruri sayırlar". [267]

H.Z.Şirvaninin fəlsəfi görüşləri "Riyazü-s-səyahə" və "Bustanü-s-səyahə" əsərlərinin bir sıra bölümlərində öz əksini tapmışdır ki, burada da daha çox sufilik, nemətullahlik və digər təriqətlərə münasibətdən, eləcə də varlıq, idrak, ruh və materiya kateqoriyalarına baxışlarından bəhs olunur. O, real maddi aləmin mövcudluğunu qəbul etməklə yanaşı, onun mövcud olmasının səbəbini bir tərəfdən ilahi qüvvə ilə əlaqələndirir, digər tərəfdən isə, Allahı real olan aləmdə görür, maddi aləmi, onun şeylərini və hadisələrini ilahiləşdirir. Əhməd Əminzadə "Azərbaycan fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixindən. XVII əsr və XIX əsrin birinci rübü" adlı doktorluq dissertasiyasında H.Z.Şirvaninin fəlsəfi irsindən bəhs edərkən yazırdı ki, o, varlıq məsələsində daha çox panteist mövqe tutmuşdur. [268] İzzət Rüstəmova görə də, H.Z.Şirvaninin dünyagörüşü bütövlükdə idealist xarakterdə olsa da, o, bir çox materialist, mütərəqqi panteist ünsürlərdən də məhrum deyildir.[269]

19-cu əsrdə nemətullah təriqətinə H.Z.Şirvani kimi, meyil edən mütəfəkkirlərmizdən biri də Əlişah Təbrizi (Əsrar) olmuşdur. "Şairlər bağı", "Şairlərin ləhcəsi" kitablarının məllifi olan Əsrarın 25 min beytlik divanı da var. [270]

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri **İsmayıl bəy Qutqaşınlının** dünyagörüşündə də İslam-Şərq mədəniyyətinə, o cümlədəin sufiliyə və milli xüsusiyyətlərə uyğun təfəkkürün ön planda olmasını görürük. Belə ki, o, 1835-ci ildə Polşanın payxtaxı

[266] Yen orada, s.653-654
[267] Şirvani H.Z. Bustanü-s- səyahə. – Tehran, 1315, s,529 (fars dilində; gələcəkdə - Bustanü-s- səyahə)
[268] Əminzadə Ə. Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixindən (17-18-ci əsrlər və 19-cu əsrin birinci rübü). - Bakı, "Elm" nəşriyyatı, 1972.
[269] Rüstəmov İzzət. Azərbaycanda təbii-elmi biliyin inkişafının fəlsəfi problemləri (XIX əsr – XX əsrin əvvəli). Bakı, "Diplomat", 2001, s.77
[270] Tərbiyət M. Danişməndani-Azərbaycan. Bakı,Azərnəşr, 1987, s.132-133

Varşavada fransız dilində qələmə alaraq nəşr etdirdiyi «Rəşid bəy və Səadət xanım» hekayəsində türk-müsəlman xalqının həyat tərzini Avropa-Qərb oxucularına çatdırmaq istəmişdir. Bir çox tədqiqatçı-alimlər (S.Mümtaz, S.Behbudov, C.Qəhrəmanov, Ə.Tahirzadə və b.) hesab edirlər ki, bu hekayə Qərb mədəniyyətinin təsiri altında yazılmış ilk Azərbaycan Türk nəsridir. Zənnimizcə, burada söhbət Qərb mədəniyyətinin təsirindən deyil, daha çox türk-müsəlman xalqının həyat tərzinin qərbsayağı hekayə formasında çatdırılmasından gedir. Hər halda «Rəşid bəy və Səadət xanım» hekayəsində müəllif islam-türk, ümumilikdə İslam Şərqi mühitindən əsasən kənara çıxmamışdır.

Onun bu hekayəni yazamaqda əsas məqsədi Qərb dünyasının gerilikçi, mühafizəkar, barbar hesab etdiyi İslam-Türk, ya da Şərq mühitində əslində vəziyyətin əvvəllər heç də belə olmadığını, sadəcə son zamanlarda geriləmələrin olmasını ortaya qoymaq idi. Bu səbəbdəndir ki, Qutqaşınlı Qərb oxucularına təqdim etdiyi bu hekayənin məqsədinin onlar tərəfindən doğru anlaşılması üçün, bəzi izahlar vermişdir. Bu anlamda mütəfəkkir Avropanın kişi oxucularına müraciət edərək, bu hekayənin gerçək olduğunu onlara inandırmağa çalışmışdı: «Siz ki, bütün həyatınızı qadınlar məclisində keçirirsiniz, onların zərif səslərini, lətif söhbətlərini dinləyirsiniz, Şərq ölkələrində bir qadının ancaq bir baxışının, hətta ancaq qadın adının cavan oğlanlara nə dərəcədə təsir etdiyini bilmirisniz. Bu cavanlarçün qadınların səsində nə qədər lətafət olduğunu, onların dodaqlarından qopan ilk sevgi kəlməsinin cavanların bütün hissiyyatını nə dərəcədə qapılmasını təsəvvürünüzə gətirə bilməzsiniz. Bu halları anlamaq və hiss etməkçün bu ölkələrdə (Şərq ölkələrində–F.Ə.) doğulmaq və ya bir neçə il bu ölkələrdə yaşamaq gərəkdir» (12, 61). [271]

Eyni zamanda, o, üzünü Qərb xanımlarına da tutaraq yazırdı ki, müsəlman ölkələrindəki qadınlar onlar kimi sərbəst deyillər. Qapalı həyat tərzi sürən Şərq xanımlarına namərhəm kişilərlə danışmaq qəti qadağandır. Halbuki, Qərbdə xanımlar bu mənada heç bir sıxıntı çəkmirlər. Bu baxımdan Qutqaşınlı üzünü avropalı xanımlara tutaraq yazırdı: «Sizə xoş görünməyə var qüvvəsiylə

[271] Qutqaşınlı İ. Əsərləri. Bakı, «Lider», 2005, s.61

çalışan dəstə-dəstə gənclər daim sizin ətrafınızı bürüməkdədir. Onlar sizin külək vurmuş rübəndləriniz kimi, ətrafınızda atılıb-düşürlər, məclislərdə sizə pərəstiş edənlərdən başqa kimsə görmürsünüz. Müsamirələrdə şəninə minlərlə mədhlər söyləyirlər. Şərq qadını isə öz ata və qardaşlarından başqa heç kəsi görmür. Əlbəttə, belə bir şəraitdə yaşayan qadının bu qədər asanlıqla atəşli bir sevgiyə düşməsi sizin təsəvvürünüzə sığmaz».[272]

Deməli, bu fikirləri ilə İ.Qutqaşınlı «müsəlmanların evlənənədək gələcəkdə onların həyat yoldaşı olacaq qadınları görmək səadətindən məhrum olması» vəziyyətinə qarşı çıxmışdır. Onun fikrincə, bu cür ailə quranların əksəriyyəti xoşbəxt olmurlar. Halbuki, onların da başqa millətlər kimi, bir-birlərini tanıyıb sonra ailə qurmaları çox yaxşı olardı. Bu baxımdan İ.Qutqaşınlının əsərinin qəhrəmanları bir-birləri ilə gizlində deyil, açıq şəkildə görüşməyə qərar verirlər. Onlar hesab edirlər ki, yalnız bu şəkildə bir türk-müsəlman (şərq) ailəsi xoşbəxt ola bilər.

Deməli, İsmayıl bəy M.F.Axundzadədən 15-20 il öncə xalqı yeni məzmunlu ədəbiyyatla maarifləndirmək arzusunda olmuşdu. Bunu, 1846-cı ildə M.F.Axundzadənin İ.Quqaşınlının bu əsəri ilə tanış olduqdan sonra yazdığı fikirlər də təsdiqləyir: «Mənim ürəyim o alovlu ürəklərdəndir ki, o nə öz sevincini, nə də kədərini gizlədə bilir. Buna görə də mən bugünkü sevincimi sizə xəbər verməyə bilmirəm. Mənim sevincimin səbəbi başladığımız işin axıra çatması haqqında məndə zərrə qədər şübhənin qalmamasıdır. Mən bu gün sizi tamamilə inandıra bilərəm ki, arzularımın həyata keçirilməsi günü artıq yaxınlaşmışdır».[273]

İ.Qutqaşınlının qələmə aldığı «Səfərnamə» əsəri isə onun İslam dininə münasibəti baxımından çox maraqlı və əhəmiyyətlidir. «Qara üzünü» Məkkədəki müqəddəs qara daşa sürtmək üçün[274] səfərə çıxan İsmayıl bəyin «Səfərnamə»si belə bir fikir yaradır ki, o, həcc ziyarətinə günahlarının bağışlanması, tövbə etmək üçün gedir. Mütəfəkkir bir mömin müsəlman kimi, günahkar olduğunu və burada ruhunun nicat tapmasını diləyir: «Hər bir məkanın

[272] Yen orada, s.61-62
[273] Yen orada, s.186-187
[274] Yen orada, s.72

şərafətindən yazmaq xahiş edən hər kəs üçün lazımdır ki, neçə sənə burda qalıb onun şüğlü ilə zövq edə və xəyal-fikrin ol əyama saldıqda insanın şərafətliləri ilə özünü bu fəna əsrdən kənar edib, bəlkə ruhu rahat olub, nicat tapa. Yoxsa özümüz fəna və işlərimiz fənadır».[275]

İ.Qutqaşınlıya görə, yaşadığı dövrdə Azərbaycanda çox nadir hallarda kişilər həyat yoldaşları və başqa qohumları ilə birlikdə Həccə gedirlər. Azərbaycanda kişilərlə yanaşı, qadınların da İslamın vacib əməllərindən biri olan Həcc ziyarətinə yüksək qiymət verildiyini önə çəkən Qutqaşınlı daha sonra yazırdı ki, onlar Yaradanın evinin ziyarətinə, qara üzlərini onun qapısına sürtməyə və bü qədər kərəminin şükrünü bəyan etməyə gedirlər.

Qutqaşınlının fikrincə, Həcc ziyarətinə gedən bir yolçunun yanındakı insanlardan deyil, Allahdan su istəməsi daha anlamlıdır: «Sübh namazın qulub, taxtlarımıza minib, beş-on qədəm gəldikdə nagahan gördüm yolun ortasında bir şəxs «Allah, mənə su, səndən su istərəm» deyib fəryad edir. Xəlayiq cəmi onu ağılsız zənn edirdi – nə üçün onlardan istəməyib Allahdan istəyir. Lakin filhəqiqət, fikir edəndə ondan ağıllı adam olmaz». [276]

Qeyd edək ki, İ.Qutqaşanlı İslam dininə sadiq bir müsəlman olmaqla yanaşı, müəyyən qədər sufiliyə də meyil göstərmişdir.

19-cu əsrdə yaşamış mütəfəkkirlərmizdən biri də İ.Qutqaşanlının qardaşı **Hacı Yəhya Qutqaşınlı** olub. O inanırdı ki, Allah sevgisi insanın daxili mahiyyəti ilə bir vəhdət təşkil edir. Y.Qutqaşınlı öz dövründə "islamın şeyxlər şeyxi, bilicilərin və görkəmli adamların xaqanı, iki məsləkin başçısı, millətin və dinin alovu" tərənnümçüsü kimi tanınmışdır. [277] Y.Qutqaşınlı "Hüsni xülq" (1844) əsərində yazırdı ki, "bəlkə bir adam iki şey üzrə xəlq olunubdur: biri gözdür və biri ruhdur. Bu gözü baş gözüylə mümkündür görmək, ruhi dəxi qəlb gözüylə mümkündür görmək. Bundan hər birinə iki yaxşı xislət və iki bəd xislət verilibdir. Birinə hüsni-xülq deyərlər – surəti-batindir. (necə ki, zahiri-surətə hüsni-surət deyərlər). Pəs gərəkdir ki, zahirdə olan (iki göz, ağız, burun)

[275] Yen orada, s.87
[276] Yen orada, s.97
[277] Yen orada, s.151

hamısı hüsni-layiq və kəndi nəfsində yaxşı ola. Beləcə surəti-batin dəxi bir vəqt yaxşı olur – dörd yaxşı qüvvət onda olursa: qüvvəti-elm, qüvvəti-qəzəb, qüvvəti-şəhvət və qüvvəti-ədl".[278] Onlardan hər birinin ayrı-ayrılıqda mənalarını izah edən Y.Qutqaşınlı hesab edirdi ki, bu dörd keyfiyyəti özündə əks etdirən insan kamil insan ola bilər. Onun fikrincə, yaxşı xüsusiyyətli insan o kəsdir ki, elm, qəzəb, şəhvət və ədalət qüvvətində mötədil, ya da orta yol tutur. Çünki bunların ifratı da, azlığı da insanı bəlalara sürükləyir.[279]

Y.Qutqaşınlıya görə əxlaq gözəlliyinə elm, helm, səbr, paklıq, hürriyyət, ədalət, qeyrətlə yanaşı aşağıdakılar da aiddir: könülünü yaxşı niyyətə kökləmək, təvazökarlıq, izzətlilik, himmətlilik, həyalılıq, əfv eləmək, adamların eyibini örtmək, təmənnasız yaxşılıq. Ona görə, hər bir müsəlman isə ixlas və əməldə, etiqadda, taətdə, imanda, Allaha ibadətdə tovhidə əsaslanmalıdır.[280]

[278] Yen orada, s.151
[279] Yen orada, s.153
[280] Yen orada, s.155

ABBASQULU AĞA BAKIXANOV

XIX əsr Azərbaycan Türk ictimai və fəlsəfi fikir tarixində İslam dininə, o cümlədən Şərq-Türk mədəniyyətinə bağlı böyük filosof, ensiklopedik alim Abbasqulu Ağa Bakıxanovdur (1794-1847). 1794-cü ildə Bakı qəzasının Əmirhacıyan (Əmircan) kəndində anadan olan Bakıxanov doğma Türk dili (Azərbaycan) ilə yanaşı, Ərəb, Fars və Rus dillərini də mükəmməl öyrənmişdir. 1819-cu ildə Qafqazın baş hakimi A.P.Yermolov tərəfindən Tiflisə dəvət olunaraq Şərq dilləri üzrə mütərcim vəzifəsinə təyin olunan Bakıxanov, eyni zamanda çar Rusiyasının hərbi qulluğunda da bir sıra vəzifələr tutmuşdur. Rus-Qacar, Rus-Osmanlı müharibələrində yaxından iştirak edən Bakıxanov 1830-cu illərdə ömrünün bir hissəsini Rusiya, Polşa, Ukrayna, Litva və digər ölkələrdə səyahətlərdə keçirmişdir. Çar Rusiyası ordusundan istefa verdikdən sonra o, elmi yaradıcılıqla məşğul olmaqla yanaşı daha sonra müsəlman Şərqinə səyahətə (1846) çıxmış; 1847-ci ildə Məkkədən Şama qayıdarkən vəba xəstəliyindən ölmüşdür.[281]

Çar Rusiyasının Qafqazı, o cümlədən Quzey Azərbaycanı işğal etdiyi bir dövrdə yaşayan hətta, bu proseslərin birbaşa şahidi rolunda çıxış edən Bakıxanovun dünyagörüşünə şübhəsiz, iki fərqli mədəniyyətin, yəni doğma Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti ilə yanaşı, yad Qərb-Avropa-Rus mədəniyyətinin də müəyyən qədər təsiri olmuşdur. Hər halda biz onun 19-cu əsrin birinci yarısında qələmə aldığı bütün əsərlərində bu mədəniyyətlərin təsirini, xüsusilə də Şərq-İslam-Türk mədəniyyətinin üstünlüyünü çox hiss edirik. Onun başlıca əsərləri aşağıdakılardır: "Mişkatül-ənvar", "Riyazül-Qüds", "Qanuni-Qüdsi", "Əsrarül-Mələkut", "Təhzibi-əxlaq", "Nəsihətnamə", "Kəşfül-Qəraib", "Gülüstani-İrəm", "Eynəl-mizan", "Kitabi-Əsgəriyyə" və b.

Dini və əxlaqi-fəlsəfi görüşləri. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri başlanğıcda qarşımıza öncə İslamın şiə məzhəbinin səmimi bir təmsilçisi kimi çıxır ki, bu, əslində fanatizmdən çox

[281] Рзакулизаде С. Дж. Из истории философской мысли Азербайджана. Баку, Текнур, 2010, с.529-535

uzaq olub Əhli-beytə olan səmimi sevginin təzahürü idi. Bu anlamda ədəbiyyatşünas alim Firidun bəy Köçərli «Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı» (1903, 1907) fundamental əsərində doğru yazırdı ki, o, İslamda şiəlik məzhəbindən olsa da, əslində müasiri olduğu dindaşlarına bənzəmirmiş: "Əgərçi mərhum özü şieyi-isna əşərə məzhəbində imiş, amma etiqad cəhətincə qeyri-müasirlərinə bənzəməz imiş və xüləfayi-səlaseyə, rəfzü səbb kimi nalayiq əməllərə razı olmaz imiş".[282]

Doğrudan da, yaradıcılığının başlanğıcında Bakıxanov şiə təəssübkeşi kimi çıxış etmiş, hətta ilk iri həcmli əsərini – «Riyazül-Qüds»ü («Qüdsi çiçəkliyi») 14 məsumə, xüsusilə də, Kərbəla faciəsində şəhid olmuş Peyğəmbərin (s) sevimli nəvələrindən İmam Hüseynə (ə) həsr etmişdir. Mərsiyə xarakteri daşıyan bu əsərini qələmə almaqda Bakıxanovun əsas məqsədi Əhli-beyt tərəfdarlarının və İmam Hüseynin (ə) şəhadət yolunun fəlsəfi-mənəvi mahiyyətini göstərmək istəyi olmuşdur. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri çalışmışdır ki, əqidə və iman yolunda şəhid olan Peyğəmbər (s) övladının yüksək əqidəsini müsəlmanlara çatdırsın:

Sənsiz siyah olur bizə bu ruzigarlər,
Əldən alır inamımızı ahü zarlər.
Ali-Rəsul bisərü saman qalan zaman,
Qılsın nə çarə dərdinə dilfikarlər?[283]

Bakıxanovun fikrincə, Kərbəlada baş verən elə bir faciədir ki, bütün dünya, o cümlədən İslam aləmi heç vaxt onun üstündən sükutla keçə bilməz. Əksinə, Kərbəladakı matəm qəmini bu günə qədər unutmayan müsəlmanlar indən belə də İmam Hüseynin (ə) şəhadətə qovuşduğu günü qeyd edəcəklər. Çünki Bakıxanovun təbrincə desək:

Bu matəmdə yanıb könlüm ürək qəmdən olub bitab,
Bu ahü nalə ardınca düşür varlıq yaman halə.
Bu odlu qəlbim, ey Qüdsi, alovlu ahımın içrə,
Sansan aydır, ətrafın tutubdur bir bulud halə.[284]

[282] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.265
[283] Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.450
[284] Yenə orada, s.450

Mütəfəkkirə görə, İmam Hüseyn (ə) Kərbəlada elə bir qəhrəmanlıq göstərmişdir ki, onun misli İslam tarixində görünməmişdir. Belə ki, o, var-dövlətdən, hakimiyyətdən imtina edərək özünü ali mərtəbəli və səadətverici bir qəhrəman kimi aparmışdır. Bununla da, Peyğəmbər (s) övladı vətən məhəbbətinin və Allah imanının hər bir şeydən üstün olduğunu əməli ilə sübut etmişdir. Bakıxanov yazırdı:

Ol namiyəri-büləndcahə,
Kim mehri nəzər baxarsa mahə,
Keyvandan alıb kəmali-rifət,
Bercisə verərdi min səadət.
Əzmində görüb fütuhi-fərcam
Almazdı əlində tiğ Bəhram.[285]

Ümumilikdə, Azərbaycan alimi hesab edirdi ki, imamın şəhadəti günündə (Aşura günündə) ağlayıb-sızlamaq, yaxud da ahnalə çəkməklə iş bitmir. Eyni zamanda, o, peyğəmbərin Əhlibeytinin, o cümlədən İmam Hüseynin (ə) apardığı müqəddəs davanın mahiyyətini dərk etməyi də vacib sayırdı. Onun fikrincə, bu baxımdan «dildə nalə, gözdə yaş, qəlbdə al qan eyləmək»lə kifayətlənmək olmaz, eyni zamanda, Peyğəmbər övladının şəhadət yolunu dərk edib, bu yolu davam etdirmək lazımdır:

Canə gəlmişdim Rəsul evladının dərdilə mən,
Söyləməklə dərdimi yüngül və asan eylədim.
Ğəm xəzanı solduranda dostların əhvalını,
Min bəzəklə rəng vurub səhni-gülüstan eylədim.
Son vəsi evladının meydandakı cövlanını,
Vəsf edib sən də qələm atilə cövlan eylədim.[286]

Ancaq çox keçmir ki, onun dünyagörüşündə ciddi dəyişikliklər baş vermiş, o, şiəlik təəssübkeşliyini davam etdirmək əvəzinə, fəlsəfi və ictimai fikir baxımından önəmli olan digər əxlaqi-fəlsəfi və dünyəvi məsələlərə də üz tutmuş, bununla da müasirlərindən xeyli dərəcədə fərqlənmişdir. Bizə elə gəlir ki, bu dəyişikliyin kökünü ilk növbədə, Bakıxanovun İslam-Şərq mədəniyyətinə sxolastik-illahiyyatçı fəlsəfi təfəkkürlə deyil, bir

[285] Yenə orada, s.453
[286] Yen orada, s.454

filosof və alim kimi dünyəvi fəlsəfi təfəkkürü ilə yanaşmasında axtarmaq lazımdır. Çünki yalnız sxolastik fəlsəfi təfəkkürlə İslam dininə və digər məsələlərə baxışla, dünyəvi fəlsəfi təfəkkürlə İslam dininə və digər məsələlərə olan baxış xeyli dərəcədə fərqlidir. Bunu biz yalnız Bakıxanovun deyil, hər iki məsələyə bələd olmuş Bakıxanovaqədərki (N.Gəncəvi, Füzuli, Nəsimi və b.) və Bakıxanovdan sonrakı (M.F.Axundzadə, H.Zərdabi, Ə.Ağaoğlu və b.) ayrı-ayrı mütəfəkkirlərimizin irsində də müşahidə edirik. Bu məsələ ilə bağlı onu da hökmən qeyd etməliyik ki, dini elmlərlə yetərincə tanış olmayan, ancaq dünyəvi elmlərə yiyələnmiş mütəfəkkirlərin də din məsələsində tamamilə obyektiv mövqe tutması inandırıcı deyildir. Bütün bunlarla yanaşı, hesab edirik ki, dini və dünyəvi elmlərlə hansı dərəcədə tanış olmasından asılı olaraq, hər bir mütəfəkkirin istənilən məsələyə (din, mədəniyyət, insan və s.) özünəməxsus yanaşması, idrak prizması vardır.

Biz, Bakıxanovun dini məsələlərlə yanaşı, əxlaqi-fəlsəfi məsələlərə üz tutmasının kökünü, ilk növbədə, riyakar ruhaniləri boş-boşuna təqlid etməkdənsə, ilahi sevgini dərk edib, Allaha qovuşmaq üçün kamilləşməyin və elmiliyin yollarını axtarmaqda görürük. Ona görə də "Əxlaqın saflaşdırılması" əsərində Bakıxanov yazırdı ki, insanlar İslam dininə hissi, təqlidi yanaşmadan əl çəkib, onu ağıl, idrak qüvvəsi ilə mənimsəməli və kamilləşməlidirlər. Onun fikrincə, mədrəsədə öyrədilənlərdən çoxlarının baş çıxarmamağının səbəbi savadsızlıqda deyil, mənanı və mahiyyəti bilmədən, zahirə üstünlük vermələrindədir. Bu baxımdan filosofa görə, elm öyrənməkdə məqsəd olmalı, insan idrakını, ağlını doğru istiqamətə yönəltməli, özünü zahirən kimlərəsə oxşatmamalıdır, əks təqdirdə, "insan heyvandan fərqlənməz". [287] Bu mənada, Bakıxanov etiraf etmişdir ki, gənc yaşlarında özü də bu hissləri keçirmiş, təcrübəyə, elmə, həqiqətə, lazımlı şeylərə deyil, təsadüfə, adətə, xəyala, lüzumsuz şeylərə qapılmışdır: "O vaxtdan ədəb və bilik əldə etmək, əxlaqı təmizləyib saflaşdırmaq və təhqiqat aparmaq üçün keçmiş adamların kitablarına əl atdım". [288]

[287] Yen orada, s.20-21
[288] Yen orada, s.21

Ancaq mütəfəkkir bundan da istədiyinə tam nail olmamışdır. Görünür, buna səbəb ilk dövrlərdə qurtuluş yolunu yalnız dini kitablarda axtarması olmuşdur. Həmin kitablar isə Bakıxanova nicat yolu göstərmək əvəzinə, beynini bir az da "dolaşdırmış"dır: "Gördüm biri zahidliyə və şübhəyə qapılmış, başqa birisi hər şeyi inkar edərək, hətta inam və əqidənin zəruri işlərindən belə kənarda qalmışdır. Birisi şirindilli, amma ürəyi qərəzlidir. O birisi şöhrət qazanmaq üçün özünü tərifləyir. Bunların arasında bir neçə haqq danışana rast gəldimsə, onların da özləri maarifə və həqiqət uyğun olduğuna baxmayaraq, aralarında elə ixtilaflar var idi və bir-birlərindən elə fərqlənirdilər ki, mətləbləri tutuşdurmadan və dəilliləri araşıdrmadan onları anlamaq çətin idi".[289]

Bakıxanov yazırdı ki, yalnız dünyanın qabaqcıl adamlarının və xalqların böyük filosoflarının, alimlərinin əsərlərini araşıdırmağa və tədqiq etməyə başlayıb, onların dünyagörüşlərindən xəbərdar olduqdan sonra faydalar əldə etmiş, həyacan və iztirabı nisbətən yumşalmış və çətinliklərin çoxundan təsəlli yolu tapmışdır.[290] Bu o deməkdir ki, Bakıxanovun dünyagörüşündə baş verən dəyşiklikdə dünyəvi elmlərlə, o cümldən fəlsəfə ilə tanışlığı mühüm rol oynamışdır. Artıq Bakıxanov anlamağa başlamışdır ki, müsəlman ölkələrindəki problemin qaynağı ilk növbədə, elm, din, əxlaq və digər ictimai şüur formalarında zahirliyə, təqlidə üstünlük verilib onların mahiyyətindən xəbərsizlikdir. Bizə elə gəlir ki, Bakıxanov "Əxlaqın saflaşdırılması", "Nəsihətnamə" əsərlərini də özünün təbrincə desək, bəzi əvvəlki alimlər kimi şöhrət qazanmaq üçün deyil, məhz İslam dinini qəbul etmiş xalqlarda mövcud olan əxlaq məsələlərinə aid çatışmazlıqları aradan qaldırıb insanları maarifləndirmək, kamilləşdirmək və Allaha qovuşmağın yolunu göstərmək üçün qələmə almışdır. Eyni zamanda, o, bu əsərlərində müasiri olduğu müsəlman-türk cəmiyyətlərində milli-dini əxlaqda yaşanan problemlərin kökünün əsil mahiyyətini tədqiq etmiş və çıxış yollarını ortaya qoymağa çalışmışdır. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri hesab edirdi ki, mömin müsəlman yolunu azmış riyakar ruhanilərlə üləmalardan uzaq durub öz həyat tərzlərində

[289] Yen orada, s.22
[290] Yen orada, s.22

etidal, yaxşılıq, adət, şöhrət, rahatlıq, eşq aləmi, işin faydaları, rəftar qaydaları, təvazökarlıq, insaf, təvəkkül məsələlərinə diqqətli yanaşsa kamilləşə və ilahi sevgi səbəbilə Allaha qovuşa bilər. Bu məsələlərə baxışda o, sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən xeyli dərəcədə uzaqlaşaraq dünyəvi fəlsəfi təfəkkürdən çıxış etmişdir. [291]

Azərbaycan Türk filosofu kamil insana çevrilməyin ilk yollarından biri kimi, həyat tərzində etidal (orta) mövqedə olmağı vacib hesab etmişdir. Onun fikrinə görə, dünyanın ya da təbiətin özü orta bir vəziyyətə (yer kürəsinin soyuqluğu mane olmasa, günəşin hərarəti aləmi yandırar və s.) malik olduğu kimi, başdan ayağa bir aləmdən ibarət olan insan da təbiətin bir parçası olaraq öz bədənində təbii surətdə təşəkkül tapmış bu qanuna (etidala) əxlaq baxımından əməl etməlidir. Bakıxanov yazırdı ki, insanlar "hər şeyin orta vəziyyəti yaxşıdır" hökmündən çıxış edərək, həddən artıq israfçılıqla yanaşı, həddən çox xəsislik də etməməli, ifrat həlimliklə bərabər, ifrat qəzəblilikdən uzaq durmalı, yaxşılıq etməkdə də etidal mövqe tutub, yamanlara yaxşılıq edib yaxşıları pis vəziyətdə qoymamalı, tənbəlliyə qapılmamaqla yanaşı, hərislikdə də etidalı gözləməlidir. Həyat yaşamında etidala əməl edilməsinin vacibliyi ilə bağlı fikirlərinə davam edən filosof yazır: "Dəfələrlə təcrübədən çıxmışdır ki, etidal həddindən çıxan hər bir işin təsiri əksinə olar. Məsələn, işrət getdikcə adət şəklini alır və axırda hər bir adi iş peşmançılığa səbəb olur. Azadlıq ifrat dərəcəsinə çatdıqda özbaşnalığa çevrilir. Şöhrətpərəstlik insana qalib gəlsə, onu öz nəfsinin qulu edər. Zehni itiliyi fəsadlı olarsa və puç xəyallara qapılarsa, axmaqlığa çevrilər. Ehtimal və təsdiq işində olan ifrat bilik, tərəddüdə və şübhəyə gətirib çıxarar". [292]

Gördüyümüz kimi, burada filosof təbiət qanunlarından da çıxış edərək insanların hər bir məsələdə orta mövqe tutmasını vacib hesab etmişdir. Doğrudan da, təbiət qanunlarında əsasən orta bir vəziyyər hökm sürür, ancaq bundan kənara çıxmalar baş verdikdə ciddi kataklizimlərlə üz-üzə qalırıq. Deməli, insan toplulmları da orta vəziyyətə əməl etdikcə, həyat öz axarı ilə davam edir. Ancaq hər hansı bir toplum, ya da toplumlar bu həyat axarında ciddi

[291] Əsgərli Zaman. Bakıxanov – Qüdsi. Bakı, "Elm", 2015, s.97
[292] Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.23

şəkildə kənara çıxmalara yol verdikləri zaman ciddi böhranlar, xaoslarla üzləşməli olurlar. Çox maraqlıdır ki, Bakıxanovun da qeyd etdiyi kimi, təbiətin qanunlarından fərqli olaraq, insan qanunlarında orta ya da etidal mövqedən kənara çıxmalara səbəb "ifrat bilik" səbəb olur. Yəni hər hansı cəmiyyətin fərdi olan bir mütəfəkkirin "zehin itiliyi" etidal çövqedən kənara çıxıb fəsadlı işlərin xidmətçisinə çevriləndə, o zaman nəinki təmsil olunduğu topluma, eləcə də digər toplumlara da ciddi zərərlər verir.

İnsanın kamilləşməsi və Allahla vəhdətdə olması yolunda yaxşılığın fəziləti məsələsinə gəlincə, Bakıxanova görə, aləmdə olan hər şey xeyir üçün yaradılmışdır, həqiqətdə şərin vücudu yoxdur. Ancaq bununla yanaşı şərin hiss olunmasını xeyir üçün faydalı hesab edən filosof iddia edirdi ki, böyük xeyir xatirinə cüzi şərə yol vermək özü məsləhətdir. Çünki dünyanın bütün atributlarında Allahın zatından başqa həqiqi təsiredici qüvvə olmasa da, ancaq insan öz əməllərində sərbəstdir, həmin əməllərinə də uyğun olaraq savab və günah qazanır. Bakıxanov yazır: "Dünyada heç bir şey təbiətin ziddinə çıxa bilməz. Şeylər öz varlıqlarında gözlənilən vəzifəni icra edə bilməzlər. Lakin insan müstəsnadır, çünki o bu işi görməyə və görməməyə muxtardır. Bu səbəbdən də o, həm yaxşı, həm də pis iş görə bilir. Aləmdə əsil məqsəd və həqiqi məsləhət xeyirdən ibarət olduğu üçün aləmin ən şərafətli cüzi olan insan da gərək borclarını əda eləsin və öhdəsinə düşən vəzifəni unutmasın. Həmişə yaxşılıq etməyə çalışsın və bilsin ki, əxlaqi təmizləyib islah etməkdən və maarif təhsil etməkdən məqsəd yaxşılıqdır". [293] Bir sözlə, Bakıxanova görə, insan etdiyi yaxşılığı yadına saldıqca elə bir zövq alır ki, heç bir dövlət ona çatmaz; pis iş tutmuş adam isə əməlini düşündükcə xəcalət çəkər. [294] Başqa sözlə, ona görə yaxşı əməldən iki dəfə zövq alırsan, birincisi onu edəndə, ikincisi isə onun əvəzi sənə çatanda. [295]

İnsanın kamilləşməsi və Allahla vəhdətdə olması yolunda rahatlıq məsələsinə gəlincə, Bakıxanovun düşüncəsi ondan ibarətdir ki, rahatlıq haldadır, yəni malda, dövlətdə, rütbədə

[293] Yen orada, s.24
[294] Yen orada, s.25
[295] Bakıxanov A.A. Nəsihətlər. Hikmət çələngi. Bakı, Gənclik, 1997, s.11

deyildir.[296] Ona görə, rahatlıq insanın öz halından razı olmasından ibarət olduğu üçün də o, hər hansı bir mənsəbdə və ya peşədə olur-olsun rahatlığı əldə edə bilər. Azərbaycan Türk mütəfəkkiri çox doğru ifadə edirdi ki, şadlıq əldə etmək səbəblərinin fikrini etməyin özü də tükənməz bir qəmdir, yalnız bu dairədən uzaq olan ürək şaddır: "Xülasə, adam gərək elə etməsin ki, öz tayları ona qibtə etsin, eyni zamanda, özünü o yerə yetirməsin ki, onların nəzərində xar olsun. Hər bir böyük və kiçik iş üçün orta bir həddi vardır ki, bütün hallarda bəyənilən və rahatlıq axtaranlar üçün zəruridir. Rahatlığa lazım olan şərtlərin başlıcası qəlbin sakitliyidir ki, dünyada baş verən hadisələr onu iztiraba salmasın".[297]

Bakıxanova görə, həqiqi bədbəxtlik odur ki, başına müsibət gəlmiş bir adam buna tab gətirərək çıxış yolu aramır. Bu müsibətlərin də iki səbəbi var, yəni ya özümüz ya da başqası ona səbəbdir. Əgər müsibətə özümüz səbəb olmuşuqsa, başqalarından deyil, özümüzdən şikayət etməliyik, əks təqdirdə də, kənardan gələn müsibətlərə qarşı mübarizə aparmalıyıq. Mütəfəkkirə görə, bu müsibətləri bütün hallarda yalnız özümüzə nisbət verərək izah etməməli, təbiətin və cəmiyyətin ümumi problemləri kimi görməli, müsibətlərə qarşı da təkbaşına deyil, birlikdə mübarizə aparmaq məqsədəuyğundur.[298] Bizcə də, fərd, cəmiyyət olaraq müsibətlərin özümüzdən ya da kənardan gəlməsindən asılı olmayaraq, birincisi, bəlalara heç bir zaman boyun əyəməyərək daim çıxış yolu aramalı, ikincisi isə daha çox özümüzdənmi, ya da kənardanmı, bəlkə də hər ikisindən də qaynaqlanmasını müəyyənləşdirərək daha sağlam yol tutmalı, üçüncüsü, müsibətlərə qarşı toplum olaraq bir yerdə mücadilə etməyin vacibliyini dərk etməkdir.

Əxlaq problemi ilə bağlı olan milli adət-ənənələr məsələsində də Bakıxanov qiymətli fkirlər irəli sürmüşdür. Azərbaycan Türk filosofuna görə, avam adamların idrakla mərifətlərinin yüksək dərəcəsi təqlidlə bağlıdır ki, onlar heç bir halda bundan kənara çıxmağa qadir deyildir. Bu anlamda hər bir ölkənin əhalisi öz milli adət-ənənələrini, qayda-qanunlarını, həyat

[296] Yen orada, s.7
[297] Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.27
[298] Yen orada, s.27-28

tərzini bəyənərək digər ölkənin millətini bu kimi məsələlərdən ötrü töhmətləndirirlər. Bu anlamda milli adətlərinə görə türklər farsları, farslar ərəbləri, ərəblər almanları, almanlar ingilisləri bəyənmirlər. Bakıxanov yazır: "Hələ avam camaat kənarda dursun, kamal sahibləri də təqliddən əl çəkə bilmirlər. Zahidliyə əsir olan şəriət başçıları, vacib şeylərdən başqa, ehtiyatla hərəkət edib, heç bir şeyin puçluğunu qəbul etmirlər".[299]

Bakıxanov haqlı olaraq göstərirdi ki, "zahidliyə əsir olan şəriət başçıları", ya da məhdud düşüncəli bilikli adamlar bu işdə avamlardan daha çox qüsurlara yol verirlər. Çünki hər millət öz milli-dini adət-ənənələrinə sahib çıxmaqla yanaşı, dünyada baş verən yenilikləri (buxar qüvvəsi ilə havaya qalxmağı, Ayın Yer kürəsinə təsirini və s.) də görməli, başqa millətlərin inkişafından nəticə çıxararaq, öz millətinə fayda verməyə çalışmalıdırlar.[300] Deməli, Bakıxanov bu əsərində bir tərəfdən etik-fəlsəfi məsələlərə geniş yer vermişdirsə də, ancaq yeri gəldikcə, müsəlman xalqlarının nədən geri qalması, bunun müqabilində isə xristian xalqlarının tərəqqi etməsinin səbəblərini də izah etməyə çalışmışdır.

"Şöhrət" məsələsinə də etik-fəlsəfi problem çərçivəsindən yanaşan Bakıxanova görə, həddən çox buna aludə olan insanlarda ruh düşgünlüyü yaranır, gözəl əxlaq tədricən korlanır, öz işləri və əməllərində daim təşvişdə olur, bir sözlə, yavaş-yavaş peşmançılığa aparıb çıxarır. Azərbaycan Türk filosofu hesab edir ki, insan mümkün olduğu qədər öz insanlığının tələbi ilə iş görərək şöhrət qeydinə qalmamalıdır. Abırı, yaxşılığı şöhrətdən üstün tutan insanlar üçün yamanlığına danışanların tənəsindən qorxusu da olmaz. Ancaq bir şey həqiqətdir ki, doğru yolda olub şöhrət dalınca qaçmayanlar da pis danışanların tənəsindən can qurtara bilmirlər. Bakıxanov yazır: "Bir çoxları hikmətə bağlı və hər bir halda məsləhətə müfaviq olan hadisələri və aləmin intizamını öz rəylərinə düz gəlmədikdə bəyənmir. Mümkün etsələr, hətta Allahın özünü belə məlamət edər və Ona irad tutarlar. Beləliklə, camaatın rədd və ya qəbulu insanı öz işindən geri qoymamalıdır. Bununla belə məlum rəftar və hərəkətinin, adət və ənənələrinin mümkün

[299] Yenə orada, s.30
[300] Yen orada, s.30

qədər ziddinə olmamağa çalışmaq lazımdır. Çünki hər şey xalqın adət-ənənələrinə zidd olduqda, xalq ondan çəkinər və xeyirli iş görməyə bacarığı olmaz". [301]

İnsanın kamilləşməsi və Allahla vəhdətdə olması yolunda eşq aləminin xüsusi yer tutmasına inanan Bakıxanova görə, o, təbiətin maddələrinin müxtəlifliyindən, bilik dərəcəsi və adətin təkrarından asılı olaraq bir neçə şəkildə meydana çıxır: meyil, ünsiyyət, həvəs, şövq, məhəbbət, eşq. Eşqi məhəbbətin ən yüksək dərəcəsi, ruhun tələbi kimi qiymətləndirən filosof yazır: "Təbiət aləmində ruhlarla ünsürlərin arasında xüsusi bir rabitə olduğu üçün, maddələrin mahiyyəti və xasiyyətlərin tələbəi səbəbindən vücuda eşq naqis və kamil ola bilər. Eşq hisslər vasitəslə həm qafil, həm də ayıq ola bilər. İşin başlanğıcında eşqimizin kimə olduğunu və ondan nə əldə edəcəyimizi düşünməliyik. O, əqlə batan və məqbul olursa, xoşbəxtlikdir".[302]

İşin faydaları məsələsinə gəlincə, Bakıxanov öncə qeyd edir ki, Allahın işinə əl atıb hər hansı sorğu-sual aparmaq doğru deyildir. Müsəlman, Allahı hikmət sahibi bilirsə, daha Ona etiraz doğru deyil, sadəcə aləmin nizamı səbəblərin varlığına bağlı olduğu üçün səysiz və çalışmadan heç bi iş mümkün olmaz. Yəni insan bir tərəfdən baş açа bilmədiyi, ya da haradasa doğru görmədiyi məsələlərə görə Allaha etiraz etməməklə yanaşı, digər tərəfdən, əməllərin nəticəsi Allahın hikmətinə bağlıdır, "insan üçün səydən başqa bir şey yoxdur" - ayəsinə uyğun olaraq çalışmalıdır. Bakıxanov yazır: "Maraqlı burasıdır ki, bəzi adamlar işləmədən deyirlər ki, Allah istərsə verər. Daha bunu bilmirlər ki, Allah hər kəsə hər nemətin imkanlarını verməklə, o nemətin özünü də ona vermişdir. Lakin o özü çalışmadığından o neməti əldən vermişdir. İşləmədən, çalışmadan Allahdan nemət gözləmək özünü sərgərdanlıq zəncirinə bağlamaq deməkdir." [303]

Ümumiyyətlə, Bakıxanov Allahın böyüklüyünü, kamilliyini qəbul etməklə yanaşı, dünyadakı işlərin icrasını səbəblərin

[301] Yen orada, s.32
[302] Yen orada, s.35
[303] Yen orada, s.39

varlığına bağlı etmişdir. [304] Yəni Allah hər şeyə qadir olub kamilliyinin həddi-hüdudu olmasa da, dünya işlərində insanlara müəyyən sərbəstliklər də vermişdir. Mütəfəkkirmizə görə, həmin sərbəstliklərdən insanın pis və yaxşı şəkildə faydalanması mümkündür. Bunun üçün də Allah insanı sırayla ağıl, qələm və nurla qiymətləndirmişdir ki, hamısı bir mənanı ifadə edir. Bir sözlə, onların hamısı Vahid Allaha məxsus olduqları üçün özləri də vahiddirlər. Ancaq əbədi olan yalnız Allahdır, yerdə qalan nə varsa, müvəqqətidir və onların bir başlanğıcları olduğu kimi bir də sonları vardır.[305]

Bakıxanov insanın kamilləşməsi və Allahla vəhdətdə olması yolunda ən böyük əngəl kimi isə riyakar ruhaniləri, yalançı möminləri və zahidləri görmüşdür. Mütəfəkkir üçün yalançı zahidlik, ruhanilik açıq küfrdən, bütpərəstlikdən daha təhlükəlidir. Çünki bu zaman İslam dininə və bu dinə tapınan müsəlmana daha çox xətər dəymiş olur: ""Bütün şeylər onun həmdini zikr edirlər" - ayəsi mövcibincə şəriət hökmlərindən də xəbərdar olmalıyıq ki, zahidlik bizim yolumuzun üstündə tələ olmasın və sənin əməllərin riya və ya adət üzündən olmasın; çünki riya üzündən olan zahidlik Allaha gizlicə şərik qərar verməkdən və zahiri küfrdən bədtərdir. Bütpərəstlitk bu cür zahidlikdən fəzilətdir; çünki o, etiqad üzündən, bu isə qərəz üzündəndir". [306] Deməli, kamilləşmək və Allaha qovuşmaq istəyən müsəlman, cahillərin tutduğu yoldan uzaq durmalıdır.

Bəs, zahidlərin tutduğu hansı yoldur ki, müsəlmanı kamilləşməkdən və Allaha qovuşmaqdan uzaq tutur? Bakıxanov bunu, yeddi amildə görmüşdür: 1) zahidlikdə təkəbbür və iftixar, fisqdə isə peşmançılıq və zavallılıq vardır; 2) zahidliyin xisləti daimi, fisqinki isə anidir; 3) fasiq (yaramaz hərəkət edən şəxs-F.Ə.) adama nəsihət edənin məzəmməti təsir edər, zahid isə öz əməlindən fəxr edib, özgələrinə tənə vurar; 4) fasiq adam üçün yüz cür zərər, əzab və xar olmaq qorxusu vardır. Lakin zahid xalq arasında hörmətli hesab edilərək, məişətdə onların neməti ilə təmin olunar;

[304] Yen orada, s.46
[305] Yen orada, s.62-63
[306] Yen orada, s.59

5) riyasız zahidliyə çox az təsadüf edilir, lakin fisqi isə gizli etmək lazım gəlir; 6) zahidlik xalqın gözəl zənni səbəbindən fisqin toru ola bilər. Lakin fasiqdə bu xasiyyət yoxdur; 7) fasiq çox zaman haqqın köməyinə, zahid isə əməlinə arxalanır.[307]

Bizcə, Bakıxanovun zahidin əsil sifətlərini göstərib onları ifşa etməkdə əsas məqsədi kamilləşmək və Allaha qovuşmaq yolunu tutmuş müsəlmanların, zahidlərin zahiri möminliyinə inanaraq yollarını azmasının qarşısını almaqdır. Çünki zahidlər də kamilləşməkdən və Allaha qovuşmaqdan bəhs edirlər. Belə olduğu təqdirdə, müsəlman əsil möminliklə yalançı zahidliyi bir-birindən necə ayıra bilər? O, "Mişkatül-ənvar"da yazır:

Ey düzlüyü sevən, eşqi gəl eyləmə məzəmmət,
Zahidlikdə mən görmürəm nicat üçün əlamət.
Küfrilə din heyran qalıb, onlar kimi arayır?
Daraq, kimin mişk ətirli saçlarını darayır?![308]

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri kamilləşmə və Allahla vəhdətdə olma yolunda əngəl kimi gördüyü zahidlərlə riyakar ruhaniləri birmənalı şəkildə qəbul etməmişdir. Bakıxanova görə, onların yalançı möminliyi əsil mömin müsəlmanları çaşdırmaqdan başqa bir işə yaramır, bu isə şeytana xidmət deməkdir:

Bu bədxahlıq, yaramazlıq, xəbisliklə, ey cahil,
İbadətin mənasızdır, qəbul olmaz duan, bil!
Bu hərəkət çox bənzəyir dərgahında üsyana,
Zahirdə həqq, batindəsə bağlanmısın şeytana.[309]

Yaxud da:

Əlindən yaxşı bir iş çıxmayan kəslər deyil mömin,
Həqiqət və ədalətdən kənar hər kəs də kafərdir.[310]

Deməli, kamil insan axtarışında olan Bakıxanov fəlsəfənin əsas məsələlərinmə yanaşmada sufi mövqedən çıxış etmişdir. O, üzünü zahidlərə tutaraq deyirdi ki, yaradılış mənasından uzaq düşdükləri üçün İslam dininin qayda qanunlarına da əməl etmirlər. Halbuki öz ürəyini azadlıqdan zindana salan insanlar bilməlidirlər ki, onların yaradılışında kölәlik, ikiüzlülük, məddahlıq yoxdur;

[307] Yen orada, s.59
[308] Yen orada, s.133
[309] Yen orada, s.157
[310] Yenə orada, s.277

çünki çoxun başlanğıcı təkdir. İnsan yaradılışdan, ilk başlanğıcdan Haqqın bir zərrəsidir ki, Yaradan da ona qayıtmaq üçün insana əqil vermişdir.[311] Ancaq insan Haqqın bir zərrəsi olmasını da, əqli ilə Allaha yaxın olmasını da unutmşdur. Bir sözlə, Bakıxanova görə, çox təkdən yaranmışdır, tək olan Allaha qayıdışa səbəb də təmannasız sevgi, ilahi eşq olacaqdır.[312] Bizcə, aşağıda verdiyimiz bu şeirində Bakıxanov Tanrı-insan eyniyyətini çox ideal səviyyədə ifadə etmişdir:

Həq yaratdı özü kimi səni, verdi min ziynət,
Bu qamətlə dedi bizə etməlisən itaət.

Onda olan əlaməti, o cəlalı istəsən,
Sidq ürəklə, doğru dillə zülcəlalı istə sən!

Xəlvətdən bir mənzil verdi sənə möhkəm, mükəmməl,
Sonra dedi öz əqlinlə bizə tərəf qayıt, gəl!

Lakin indi bunları sən unutmusan, ey insan,
Heyif olsun sənə, heyif, yazıq sənə, bir utan!

Bəzən guya meyl edirsən ibadətə, Xaliqə,
Pərdə olur öz varlığın itaətə, Xaliqə!

Cəhənnəm qorxusu, ya behişt üçün ibadət,
Etməz Haqqın dərgahında sadiqliyə dəlalət.[313]

Bu şeirində o, açıq-aşkar insanı Allahın özünəbənzər yaratdığını, bu mənada da insanın kamilləşmə və dini-mistik fəna yolu (bəqaya) ilə yenidən Ona qovuşmasına inamını ifadə etmişdir. Deməli, Bakıxanova görə, əgər bir insan, ya da müsəlman dünya naz-nemətlərindən uzaq durub, kamilliyin zirvəsinə qalxarsa, o zaman Allahla bütünləşəcəkdir. Eyni zamanda, yalnız insanın deyil, bütün bəşəriyyətin yolu da kamilləşmədən və Allahın doğru yolunu tutmaqdan keçir. Əslində hər bir insan üçün də həqiqi

[311] Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, Şərq-Qərb, 2006, s.307-308
[312] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, Bakı, Elm, 2011, s.130
[313] Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.158

xoşbətlik deyilən bir şey varsa, məhz Allah və insanın vəhdətindən irəli gələn ilahi bir sevgidir.[314]

Doğrudur, bəzən Bakıxanov özü də etiraf edirdi ki, ikiüzlü ruhanilərin, yalançı zahidlərin əməlləri onu nəinki kamilliyə dorğu aparır, az qala müsəlmanlıqdan uzaqlaşdırır və kafirliyə sövq edir:

Kafirlik ömrümü etmişdir hədər,
Məqsədçin mən hara eyləyim səfər?
Hardadır dünyada o müsəlmanlıq
Ki, olsun bu yolda qəlbimə rəhbər?!.[315]

Bakıxanovun burada ifadə etdiyi "kafirlik" kamilləşmək və Allaha qovuşmaq yolundakı çətinliyi, "müsəlmanlıq" isə məhz bu çətinliyi dəf edib yolun sonuna gəlməyin özüdür. Yəni o, hesab edir ki, "kafirliy"in yolu insanı kamillikdən və Allaha qovuşmaqdan uzaq tutduğu, üstəlik insanın da bunu bildiyi halda, onun "müsəlmanlığ"ı qəlbində rəhbər tutmaqda zorlanması təsadüfi ola bilməz. Onun burada ifadə etdiyi "müsəlmanlıq" isə sadəcə, bir İslam dini çərçivəsində məhdudlaşmır və dünyəvi xarakter daşıyır. Çünki Bakıxanov "Suallar" şeirində də yazırdı ki, əgər bütün səmavi dinlər doğrudursa, haqq dinləridirsə, yəni heç bir kəs küfr dinini qəbul etmirsə, o zaman insanlar arasında fikir ayrılıqlarına səbəb olan nədir? Bakıxanov yazır:

Həqiqətdə yoxsa əgər küfrü din,
Bəs nə üçün hərə tutmuş bir ayin?
Əgər kitab təkcə doğru yoldursa,
Hərə bir yol tutmuş neçin dünyada?.[316]

Bizə elə gəlir ki, Bakıxanovun cavabını axtarıdığı əsas sual müxtəlif dinlərdə insanın Allahın təkliyini və Ona dönüşün mütləqliyini bildiyi halda, cürbəcür yollardan istifadə etməsi və bu zaman da Haqqa gedən yolda buna zidd olaraq kənara çıxmalara, riyakarlıqlara yol verməsi başa düşülən deyildir. Belə olduğu təqdirdə də, Bakıxanov etiraf edirdi ki, Haqq yolundan, kamilləşməkdən danışıb ancaq ona əməl etməyənləri görəndə insan tutduğu dinini dəyişib bütə tapınmaq istəyir. Çünki bütə tapınanlar

[314] Кулизаде З. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.). ч.II. Баку: «Текнур», 2009, s. 333-334.
[315] Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.407
[316] Yen orada, s.183

bunda səmimi olduğu halda, ancaq aşkarda səmavi dinlərə tapınıb, gizlində isə Allaha şərik qoşanlar riyakardırlar. O, yazır:

Mən ki, möhkəm deyiləm dinimə, qorxum budur ah,
Axiri səcdə edim bir bütə mən pünhani.[317]

Şübhəsiz, bütün bunlar heç də bəzi tədqiqatçıların iddia etdiyi kimi, Bakıxanovun elmi-materialist dünyagörüşünə yaxınlaşmasının nəticəsi hesab oluna bilməz. Məsələn, 7 cildlik "Azərbaycan tarixi"nin 4-cü cildində A.A.Bakıxanov haqqında bununla bağlı məntiqsiz bir mülahizə öz əksini tapmışdır: "Yerin və digər planetlərin Günəş ətrafında fırlanmasını sübut edən A.Bakıxanov islamın müddəalarını təkzib edir…".[318] Bizcə, Bakıxanov burada İslam dininin müddəalarının təkzib etməyi deyil, tam əksinə, bu dinin özündə də qeyd olunduğu kimi, həqiqəti görmüş və onu dəyərləndirməyə çalışmışdır.

Bu anlamda, onun dünyagörüşündə yer tapmış astronomiya, kosmoqrafiyaya aid məsələlərə də müəyyən qədər toxunmağı zəruri hesab etdik. Bakıxanovun xüsusilə, "Əsrarül-məlәkut" əsərində üç məsələni: 1) Yerin vəziyyətini, 2) Səma cisimlərini, 3) Kepler qanunlarını və Nyutonun ümumdünya cazibə qanununu şərh etmişdir. O bu əsərində öncə Yerin vəziyyəti ilə bağlı Günəş sistemini və onun mahiyyətini şərh edir, bununla bağlı Ptolemeyin, Kopernikin, Aristarxın və başqalarının nəzəriyyələrini geniş şəkildə təhlil süzgəcindən keçirir. Onun fikrincə, Yer kürəsi ilə bağlı hələlik, ən mükəmməl nəzəriyyə Kopernikə məxsusdur.[319] O yazırdı ki, Kopernikin heliosentrik nəzəriyyəsinə görə, Yer Günəş ətrafında dövr edib fırlanır, əks halda, Yerin Günəşə çevrilmiş tərəfində həmişə gündüz və yay olardı, əks tərəfində isə gecə və qış hökm sürərdi.[320]

Ay və Günəş haqqında da geniş məlumat verən Bakıxanov hər iki göy cisminin tutulması haqqında yazırdı: "Ay tutulması Yer Günəşlə Ay arasında olduqda, Günəşin tutulması isə Ay Günəşlə Yer arasında olduqda baş verir. Ayın tutulması Ay bədirləndiyi

[317] Yen orada, s.256
[318] Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. IV cild (XIX əsr). Bakı, "Elm", 2007, s.155
[319] Bakıxanov A.A. Əfkarül-cəbərut. İstanbul, 1848, səh. 30-31
[320] Rüstəmov İzzət. Azərbaycanda təbii-elmi biliyin inkişafının fəlsəfi problemləri (XIX əsr – XX əsrin əvvəli). Bakı, "Diplomat", 2001, s.91

vaxt gecə, Günün tutulması isə Ayın Günəş şüalanmasından aşağıda yerləşdiyi zaman baş verir. Tutulmaların heç biri hər ay başı əmələ gəlməz, ona görə ki, Ayın orbiti və Zodiakın zolağı ekvatora doğru müxtəlif meylə malikdir. Onların ekvatora doğru meyilliyinin fərqini müəyyən etməklə Ay və ya Günəşin tutulmasının vaxtını qabaqcadan xəbər vermək olar". [321] Eyni zamanda, o, Ay, Günəş və digər göy cisimlərindən bəhs edərkən Qurandan da nümunələr vermişdir. Bakıxanova görə, kainat sistemləri, ulduzlar sitemi, Günəş sistemi ilə bağlı Quranda bir çox ayələr vardır. Onun fikrincə, hər şey Allahın iradəsi altında olduğu üçün istənilən şeyi O, istəyəndə yaradır, istəməyəndə məhv edir. Yaxud da Allah istərsə yaratdığı bir planet gələcəkdə yeni bir planet kimi meydana çıxa bilər. [322] Deməli, Bakıxanov bütün hallarda bu məsələlərə baxışında Allahın mütləq iradəsini də ifadə etməyi unutmamışdır.

Beləliklə, deyə bilərik ki, Bakıxanov müasirləri ilə müqayisədə əxlaqi-fəlsəfi problemlərə, o cümlədən İslam dininə münasibətdə xeyli dərəcədə fərqli mövqe ortaya qoya bilmişdir. Deməli, bir dini dərindən bilmək, onun qayda-qanunlarına əməl etmək, onun əsas kitabı və peyğəmbəri haqında əsərlər yazmaq hər hansı mütəfəkkir üçün işin bir tərəfidirsə, din adı altında insanları istismar edən despotik şahları və onun məmurlarını, ikiüzlü ruhaniləri və din xadimlərini ifşa etmək, dini xurafatı və mövhumatı qəti şəkildə pisləmək, İslamın əsil mahiyyətini müsəlmanlara başa salmağa çalışmaq məsələnin digər tərəfidir. Fikrimizcə, Bakıxanovun dini və əxlasi-fəlsəfi baxışlarında müasirlərindən fərqləndirən əsas cəhət məhz bu sonuncu amillərlə bağlı olmuşdur.

İctimai-siyasi görüşləri. Bakıxanovun ictimai-siyasi görüşləri isə daha çox dini inhisarı altına almış despotik məmurların tənqidində və onların maariflənməsində özünü büruzə vermişdir. Onun fikrincə, müsəlman xalqlarının geriliyində ikiüzlü, riyakar ruhanilər qədər despotik məmurların mənfi əməlləri də mühüm rol oyanmış, onların sayəsində İslam dini, Şərq

[321] Bakıxanov A.A. Əfkarül-cəbərut. İstanbul, 1848, səh. 138-139
[322] Bakıxanov A.A. Əfkarül-cəbərut. İstanbul, 1848, s. 200-222

mədəniyyəti mütərəqqi ənənələrindən xeyli dərəcədə uzaqlaşmışdır. Bütün bunları bir şeirində mütəfəkkir tam çılpaqlığı ilə belə ifadə etmişdir:

İndi zəmanə içrə fəzilətilə olmur intixab,
İşlər dolaşmış, öylə ki, yox işdə haqq-hesab.
Hər kəs nə istəyir eləyir, yox sənəd, sübut,
Guya ki, ən zəif şey imiş dünyada kitab.
Axırda boş xəyal ilə bir iddia olar,
Kim göydə heç də dövr eləmir mahü afitab.
Bir fiqhə bağlıdır görürəm işlər ah, əsəf,
Hər kəs özün görür, başa düşmür günah, səvab.
Şöhrət adıyla hökm edilir, ədlə yox baxan,
Düzlüklə əyrilik qarışıb, artmış iztirab.
Cənnət içində də elə bil əyrilik düşüb,
Allaha şərikidir deyəsən orada hər cənab.
Axtarma Qüdsi, sözdə dəlilü sualı sən,
Küfrə gedib çıxar sonu hər verdiyin cavab.[323]

Bakıxanov hesab edirdi ki, İslam dini müsəlmanlara təhsil verilməsini, ədəb öyrədilməsini vacib buyurduğu halda, bu gün müsəlman dövlətlərinin, yəni Osmanlı və Qacarların təhsildən, ədəbdən uzaq olmasının başlıca günahkarı İslam dini deyil, riyakar din alimləri ilə onlara hər cür arxa duran despotik məmurlardır. Məhz onların sayəsində müsəlman dövlətlərində özbaşınalıq, avamlıq, nadanlıq baş alıb gedir. O, yazır:

Yadındamı Rum elində (Osmanlı), İranda (Qacarlar),
Bir düşkünlük görmüşdün hər insanda.
Xəbərsizdi onlar bütün aləmdən,
Yabançıydı onlara hər elmü fən.
Fəxr edirdi hər kəs varla, nəsəblə,
İşi yoxdu təhsil ilə, ədəblə.
Bir məqsəddi dövlət yığmaq hər kəsə,
O dövləti sərf etsin boş həvəsə.
Axtarıb bir mənsəb tapsın özünə,
Zorla xalqı tabe etsin özünə.
Dəm vuraraq onlar həsəb-nəsəbdən,
Kənardılar hər bir hünər ədəbdən.[324]

[323] Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.273

Hesab edirik ki, Bakıxanovun ictimai-siyasi görşülərini daha dəqiq şəkildə ifadə edən əsərlərindən biri Təbriz əhlinə xitabən yazdığı şeiridir. O, həmin şeirində açıq şəkildə yazırdı ki, haqqdan, ədalətdən uzaqlaşıb xalqı zəlil, avam günə salanlar axundlarla xanlardır:

Əya güruhu-sitəmgər, əhaliyi-Təbriz,
Vəfa yerinə cəfa sizdə bu nə adətdir?!
Nə elmə talib olan var, nə mənidən agah,
Görüm, ilahi, dağılsın, necə vilayətdir?!
Nə rahü rəsmi-nəsara, nə şiveyi-islam,
Nə bütpərəst süluki bular, nə millətdir?!...
Axund ilə xana hər tənə eyləsən yaraşır,
Bu müftəxorların əndişəsi şərarətdir.[325]

Mütəfəkkirə görə, əslində zülmkarlıq, ədalətsizlik, haqsızlıq hər hansı hökmdarın sifəti ola bilməz. Dövlət başçısının hökmü xalqın rəyinə, ləyaqətinə uyğun olmalıdır. Bakıxanov yazır:

Ölkəsində qəddarlığa, zülmə etsə şah adət,
Heç bir zaman xalq içində hökm sürməz ədalət.

Şah bir etsə zülmü, onun xadimləri yüz edər,
Gedər elin iqtidarı, hörməti də tez itər.

Bu halları görən zaman söyləmişlər atalar:
Ölkədə şah zalim olsa, xadimləri can alar.

Viran edər öz yurdunu zülm eyləyən hökmran,
Həqiqəti yox eyləyər, puça çıxar din-iman.

Şah kafər də olub əgər ədalətlə görsə iş,
Rəhmət ilə yad olunar, versə elə asayiş.[326]

Bakıxanov açıq şəkildə yazırdı ki, ancaq riyakar ruhanilərlə zülmkar məmurlar birləşəndə zülm ərşə çıxır, xalqın vəziyyəti daha da ağırlaşır. Çünki xalq, məmurlardan daha çox kahinlərin sözünə

[324] Yenə orada, s.194
[325] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.272-273
[326] Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.168-169

inandığı üçün onlar nə oyun qursalar inanır, bununla da yalniz kahinlərin deyil məmurların da zülmünə düşmüş olurlar. Başqa sözlə, kahinlər dində, dövlət işlərində ixtiyar sahibi olduqları üçün hökmdarları ədalətə, haqqa dəvət etmək də, eyni zamanda hökmdarları ədalətsizliyə, zülmkarlığa sövq etmək də onların əlindədir. Məsələn, Bakıxanovun nəql etdiyi bir hekayədə məmurlar bir neçə riyakar ruhanilərlə sövdələşmə apararaq xalqa zülm verilməsinə, ədalətsizliyin baş alıb getməsinə səbəb olduqları halda, ancaq elə ruhanilər də, məmurlar da tapılmışdır ki, ədalətin, haqqın tərəfdarı olmuşlar. [327]

Mütəfəkkir "Hikmətin fəziləti" mənzuməsində göstərir ki, dünyada insanlara, o cümlədən hökmdarlara vacib olan hünər, yaxşılıq və həqiqətdir. [328] Başqa bir mənzum hekayətində ("Haqq söz") isə Bakıxanov yazırdı ki, şahın başı eyş-işrətə qarışıb, əgər qafil yaşasa xalqdan, dövlətdən o zaman dövlətin əsası yelə verilər. Bu anlamda "ədalətli şah" obrazı üzərində işləyən Bakıxanova görə, əsil şah odur ki, xalqa ədalətlə yanaşıb rəiyyətdən çox işləyir:

Dünya, din işinə baxarsa yəqin,
Düzələr ölkəsi, rövnəq tapar din.

Adına deyilər ədalətli şah,
Ona kömək edər hər işdə Allah. [329]

Gördüyümüz kimi, Bakıxanov "ədalətli şah" məsələsindən bəhs edərkən dünya və din işlərini bir-birindən ayırmışdır. Bu o deməkdir ki, Bakıxanov dövlət siyasətində dünya işləri ilə din işlərinin ayrı tutulmasının tərəfdarı olmuşdur. Şübhəsiz, burada "dünya işi" dedikdə, maddi aləmin sosial-siyasi, hərbi və s. problemlərinin həlli nəzərdə tutulur. O yazır:

Ey Qüdsi, bax, biz əcəb biçarəyik,
Dünyadan və dindən də avarəyik. [330]

Ən önəmlisi odur ki, Bakıxanon dünya işi və din işində məşvərətin, tədbirli olmağın tərəfdarı olmuşdur. Onun sözlərinə

[327] Yen orada, s.168-178
[328] Yen orada, s.222
[329] Yenə orada, s.223-224
[330] Yen orada, s.233

görə, məşvərət zamanı da nə olursa olsun, düzlükdən çıxış edilməli, həqiqət nə qədər acı, ağrılı da olsa dilə gətirilməlidir:

Düz iş yoxlanarsa, nə qorxusu var,
Düşmən də düz işi eyləməz inkar.[331]

Eyni zamanda, Bakıxanova görə istər hökmdar olsun, istərsə də sadə bir insan dünya və dini işlərdə əqlə əsaslanmalıdır. Hər bir işə ağlla, şüurlu şəkildə yanaşmaq vacibdir. O, yazır:

Əqlə istinadın mənası çoxdur,
Bəxt üz döndərsə də, zərəri yoxdur.

Nakam yaşasa da şüurlu insan,
Yaxşıdır xoşbəxt bir nadan olmaqdan. [332]

Buradan belə bir qənaətə gəlirik ki, yeni dövrdə dini elmlərlə yanaşı, dünyəvi elmləri öyrənməyin əhəmiyətini Bakıxanov çox yaxşı anlamış, bu anlamda əqlin üstünlüyündən, dünyəvi elmələrin vacibliyindən daim bəhs etmişdir. O yazır:

Bir gecə gördüm qoca öyüt verir oğluna,
Deyir malü dövlətə bel bağlama amandır.
Get, bala, elmi öyrən, qulaq ver hər hikmətə,
Elmlə bu dünyada hər iş əqlə batandır.
Fərqdədir aləmin ləzzəti, asayişi,
Hər dövlətli nadanın əhvalı çox yamandır.[333]

Onun ictimai-siyasi görüşlərində Qərb-Avropa mədəniyyəti ilə İslam-Şərq mədəniyyətini müqayisəsi də mühüm yer tutur. Belə ki, o, çağdaşları arasında ilk dəfə Qərb-Avropa mədəniyyəti ilə İslam-Şərq mədəniyyətini müqayisə etmiş, bütün çatışmazlıqlarına baxmayaraq, üstünlüyü yenə də sonuncuya vermişdir. Fikrimizcə, bu heç də Azərbaycan Türk mütəfəkkirinin İslam-Şərq mədəniyyətinə kor-koranə, ya da fanatikcəsinə bağlılığı ilə əlaqəli bir məsələ olmamışdır. Bakıxanov nəzəri təfəkkürünün və apardığı əyani təcrübələrinin nəticəsi olaraq belə bir qənaətə gəlmişdir.

Öncə qeyd edək ki, həm Avropa mütəfəkkirlərinin əsərləri ilə yaxından tanışlıq, həm də müsəlman ölkələrində (Qacarlar, Osmanlı) səyahətdə olarkən burada gördüyü mövhumat və cəhalət

[331] Yen orada, s.237
[332] Yen orada, s.241
[333] Yen orada, s.402

onda Qərb mədəniyyətinə müəyyən maraq yaratmışdır. Ən azı Şərq və Qərb mədəniyyətlərindən hansının üstün olması tərəddüdləri baş qaldırmışdır. Bu tərəddüdlərə son qoymaq üçün Bakıxanov Qərb mədəniyyəti ilə daha yaxından tanış olmaq qərarına gəlmiş, bu məqsədlə də bir neçə il Rusiyada, Polşada, Litvada və başqa Avropa ölkələrində səyahətdə olmuşdur: "Bir çox qəribə işlər və saysız təəccüblü əsərlər gördüm. Hər bir ölkədə, hər bir işdən təcrübəmi artırdım. Get-gedə cəhalətim azaldı. Yavaş-yavaş xəyalat və təsəvvüratımın puçluğu aydınlaşdı və gördüm ki, dünyanın yüksək mənsəbləri çox alçaqdır və bizim əziz saydığımız tədbirlər bir sərxoşun ağıl sınamasına bənzər".[334]

Onun bu sözlərindən belə nəticə çıxartmaq olar ki, Avropa ölkələrinə səyahət edərək Qərb mədəniyyəti ilə yaxından tanış olan Bakıxanov onlarla bağlı ümid etdiklərinə dolğun cavab tapa bilməmişdir. Hətta, Avropa ölkələrinə səyahət Qərb mədəniyyətinə münasibətdə onda müsbətdən çox mənfi rəy yaratmışdır. Hər halda «Xəyalın uçuşu» əsərində Bakıxanov yazırdı ki, Şərqdə gördüyü qəmi, kədəri unutmaq üçün Qərbə səyahət etsə də, burada Qərb mədəniyyəti ilə bağlı deyilənlərin hamısının doğru olmadığını anlamışdı:

Mən firəngə (Aropaya-F.Ə.) bir səyahət eyləyim,
Elmü fəndən kəsbi-ləzzət eyləyim
Deyə, düşdüm boş xəyala mən aman,
Dəmir zərlə örtülübmüş nə yaman![335]

Bakıxanov Avropada olarkən görür ki, əslində Qərb mədəniyyətinin içi ilə zahiri eyni deyildir. Bu anlamda Şərq və Qərb mədəniyyətlərinə bənzəməyən başqa bir ideal cəmiyyəti axtaran Bakıxanov sonda onu xəyalında tapır:

Nə etməli ki, asudə olum mən,
İslam ilə Firəng çəkişməsindən.
Söylə, varmı bu dünyada bir imkan
Ki, orada ürək olsun kamiran?
Burada xəyal ayrıca bir surətdə
Məni haldan-hala saldı sürətlə.[336]

[334] Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, səh. 254
[335] Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.193-194
[336] Yen orada, s.196

Maraqlıdır ki, Bakıxanov xəyalında «İslam və Firəng»dən üstün olan ideal cəmiyyəti tapsa da, sonda məlum olur ki, həmin "ideal cəmiyyət"də mahiyyət etibarilə Şərqə yaxındır, Qərbə yox.. Beləliklə, xəyal və təsəvvür etdiyi (ən azı kitablardan) Avropa ilə gerçək Avropa arasında xeyli fərqlərin olduğunu görən Bakıxanov Axundzadədən, Mirzə Kazım bəydən fərqli olaraq qurtuluş yolunu Qərb mədəniyyətində, xristanlıqda deyil, yenə də İslam dininin özündə - müsəlmanlıqda, Şərq mədəniyyətində görmüşdür:

Bu ki sənsən, bu da sənin həyatın,
Bunlar sənin öz halın, öz büsatın.
Bir bax, hər şey burda hazır, sən uzaq,
Sənin könlün öz nəfsinə uyaraq,
Səadəti verib burda (İslam Şərqində-F.Ə.) əlindən,
Axtarırsan, uzaqlarda (Qərbdə-F.Ə.) sən.[337]

Bakıxanovun "Firəng məclisi" mənzuməsindən də görürük ki, o, Avropa əxlaqını, Avropa mədəniyyətini qətiyyən qəbul etməmişdir. Çünki yeni dövrdə Avropada meydana çıxan əxlaqi dəyərlərdə, insan azadlığında, qadın azadlığında, eşq məsələsində, insanların həyat tərzində, bir sözlə yeni Qərb mədəniyyətində sünilik təbiilikdən çoxdur. Xüsusilə, qadınların müqəddəs eşq-sevgi hissini cılızlaşdırmasını Bakıxanov kəskin tənqid etmişdir:

Huri kimi bəzənmiş bu gördüyüm gözəllər,
Yolkəsəndir quldurdu, biri birindən betər...

Onlar eşqi bənzədir mənasız bir həvəsə,
Qarğa ilə bülbülü salırlar bir qəfəsə.[338]

Beləliklə, Azərbaycan Türk mütəfəkkiri hesab edirdi ki, Şərq mədəniyyəti yenidən dirçələrsə, İslam qayda qanunları doğru şəkildə yerinə yetirilərsə, müsəlmanlar yalnız dini deyil dünyəvi elmləri də əxz edərlərsə İslam dünyası əvvəlki əzəmətini yenidən bərpa edə bilər. Digər tərəfdən, Qərb mədəniyyəti İslam ölkələrinə tətbiq edilə bilməz, çünki onun əsil mahiyyəti İslam-Şərq mədəniyyəti ilə üst-üstə düşmür. Bu o demək deyil ki, Bakıxanov Qərb mədəniyyətinin müsbət cəhətlərini tamamilə görməmişdir.

[337] Yen orada, s.200
[338] Yen orada, s.217

Şübhəsiz, o, məsələyə daha geniş prizmadan və milli-dini özünəməxsusluqdan yanaşdığı üçün Qərb mədəniyyətini müsəlman xalqları üçün uğurlu yol hesab etməmişdir.

Ümumilikdə, Avropa səyahəti isə Bakıxanovda İslama, Vətəninə və Millətinə bağlılığı daha da artırmışdır. O, bir daha anlamışdır ki, hər bir millətin xoşbəxtliyi ilk növbədə, onun öz mədəniyyəti, adət-ənənələri, tarixi, bir sözlə milli-dini dəyərlərilə bağlıdır. Bu mənada, millət xaricində hər hansı mədəniyyət nə qədər parlaq və möhtəşəm görünsə də, o yenə də təftiş olunmalıdır; yəni istənilən yad mədəniyyətin zahirinə aldanılmamalıdır. Çünki hər hansı millətin tərəqqisi və tənəzzülü ayrı-ayrı zaman kəsiklərində onun daxili potensialının, mühitinin, mədəniyyətinin, dini dəyərlərinin, mütəfəkkirlərinin dünyagörüşü ilə ölçülür. Bizcə, Bakıxanov bu səyahətdən əldə etdiyi ən mühüm nəticə o olmuşdur ki, əslində İslam dünyası, o cümlədən müsəlman-türk xalqları tarixi keçmişinə, mədəniyyətinə, mütəfəkkirlərinin səviyyəsinə, dünyəvi elmlərə münasibətə, milli-dini dəyərlərə hörmətinə görə nəinki Avropa millətlərindən geri, hətta üstündür. Sadəcə olaraq, son əsrlərdə İslam dünyasında bu məsələlərdə durğunluq olduğu halda, Avropa ölkələrində isə əksinə tənəzzüldən tərəqqiyə doğru çox ciddi addımlar atılmışdır. Bununla da, son əsrlərə qədər tərəqqiyə nail olmaq üçün Şərqə, o cümlədən İslam dünyasına üz tutan Avropa və onun mütəfəkkirləri artıq özləri bir örnəyə çevrilməyə başlamışlar.

Bakıxanov da, Qərb ölkələrində səyahətdə olarkən Avropanın tərəqqisinə səbəb olan, ancaq Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti ilə səsləşməyən həddən artıq liberal dəyərləri (fərdin marağının dövlətin marağı ilə bərabər, hətta üstün tutulması, qadınlara verilən ifrat sərbəstlitk və s.) qəbul etməməklə yanaşı, bəzi müsbət cəhətləri, xüsusilə uzun müddət Avropada dinin fonunda kölgədə qalan milliyyət hisslərinin burada necə inkişaf etdiyini görməyə bilməzdi. Bu, xüsusilə çar Rusiyasının müstəmləkəsi olan ölkələrdə (Polşa, Litva, Ukrayna, Gürcüstan və b.) özünü daha çox büruzə verirdi. Bu mənada, Bakıxanov nə qədər tənqidi yanaşsa da, milli və dini hisslərin fərqləndirilməsi məsələsində Qərb mədəniyyətindən də təsirlənmişdir. Çünki polyaklar, ukraynalılar,

belaruslar, litişlər, latışlar, gürcülər və başqa xristian millətlər ruslar qədər xristian, hətta bəziləri (ukraynalılar, polyaklar, belaruslar və b.) eyni ortaq etnik kökə yaxın olmalarına baxmayaraq, milliyyət hisslərini irəli sürərək milli azadlıq uğrunda mübarizə aparırdılar. Şübhəsiz, bu mübarizə çoxaspektli xarakter daşıyırdı; buraya milli azadlıq hərəkatından tutmuş milli ədəbiyyatın və milli tarixin yazılmasına qədər hər şey aid idi.

Bu baxımdan A.A.Bakıxanovun ictimai-siyasi görüşlərində ən mühüm yerlərdən birini də çar Rusiyasının əsarət altında assimilyasiyaya məruz qalan millətinə yardım etmək üçün milli "Tarix"i yazması tutur. O göstərirdi ki, yalnız «Tarix» vasitəsilə hər bir xalq adət-ənənələrini, milli xüsusiyyətlərini, dövlətçiliyini öyrənir və keçmişi haqqında məlumat əldə edir: "Tarix yazmaqda lazım gələn qaydalara riayət etdim: mətləbləri müxtəsər və sadə ibarələrlə yazdım, tədricən diqqət etdim və hadisələr arasındakı rabitəni gözlədim, millət təəssübündən və vətən tərəfdarlığından çəkindim". [339] Onun sonuncu ifadələri bizə deməyə əsas verir ki, o, millət təəssübkeşliyinin və vətənpərvərliyin nə olduğunu çox yaxşı anlayırmış. Sadəcə, o, fikirlərini bu cür ifadə etməklə, həqiqi niyyətini çar məmurlarından mümkün olduğu qədər gizlətmək istəmişdir. Ancaq çarizm onun əsil niyyətini bir qədər gec də olsa başa düşmüş, onun «Tarix» kitabını dövlət səviyyəsində nəşr etməyə qadağa qoymuşdur. Çarizmin A.A.Bakıxanovdan ehtiyatlanması isə əsassız deyildir. Belə ki, A.A.Bakıxanov özü də sonralar «Tarix» kitabı haqqında, əvvəllər yazdığı fikri ilə üst-üstə düşməyən ifadələr işlətmişdir. «Tarix»in qələmə alınmasının üstündən bir neçə il keçdikdən sonra, o, bir şeirində yazır ki, ana öz uşağına necə məhəbbət göstərirsə, o da bu əsərini həmin sevgi ilə yazmışdır: «Bu ananın hiss etdiyi ləzzət gəlməz hesaba, Bənzər ancaq o ləzzət bu təravətli kitaba».[340] "Tarix" kitabının mahiyyətini açdığı bir şeirində də o, bu əsərini Azərbaycan türkləri üçün yazdığını açıqca etiraf etmişdir.

Hər halda A.A.Bakıxanovun «Tarix»in əvvəllinə yazdığı «millət təəssübündən və vətənpərvərlikdən çəkindim» fikri,

[339] Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Azərnəşr, 1951, səh. 11
[340] Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.442

«yazılmalı oldu, lakin, bu əsərim («Gülüstani-İrəm» nəzərdə tutulur – F.Ə.) xalq üçün»[341] fikri ilə heç də uzlaşmır. Deməli, A.A.Bakıxanovun əvvəlki fikiri sırf taktiki bir gediş idi. Ona görə də A.A.Bakıxanov millətinin «Tarix»ini yazarkən ümid etmişdir ki, çar Rusiyası onun əsil niyyətini anlamayacaq, tarixi olayları obyektiv şəkildə qələmə aldığı üçün ona təzyiq etməyəcək və hətta kitabının nəşrinə yardım edəcəkdir. Bu məqsədlə A.A.Bakıxanov əvvəlcə farsca yazdığı «Gülüstani-İrəm» kitabını, sonra rus dilinə tərcümə edərək (özü də «Qafqazın Şərq hissəsinin tarixi» adı ilə) hərbi nazir A.İ.Çernışovun vasitəsilə çar I Nikolaya göndərmişdir. Akademiklər M.Brosse və B.Dornunun kitab haqqındakı müsbət rəylərinə baxmayaraq, çar «A.A.Bakıxanovun əsəri Avropa alimlərinin tənqidinə davam gətirə bilməz» deyə, kitabın dövlət hesabına nəşr edilməsinə icazə verməmişdir.[342] Bu bir bəhanə idi. Çar və onun məmurlarını əndişəyə salan Bakıxanovun «Tarix»inin Avropa alimlərinin tənqidinə davam gətirib, ya da gətirməyəcəyi deyil, millət təəssübkeşliyi və vətənpərvərlik ruhunda yazılması idi. Bununla da, çarizm Qafqaz, o cümlədən Quzey Azərbaycan türkləri arasında milli oyanışın baş verməsinin qarşısını almaq niyyətində olmuşdur. Bu isə, bir daha Bakıxanovun məlum əsərinin Türk dünyası və o cümlədən Azərbaycan türkləri üçün əhəmiyyətinin böyüklüyündən xəbər verir.

Doğrudan da, Azərbaycanın quzey hissəsinin çar Rusiyası tərəfindən işğalı prosesinin canlı şahidi olan Bakıxanovın Avropa səyahətindən döndükdən sonra İslam tarixi, yaxud hansısa bir xanlığın, sülalənin deyil, məhz milli tarixi yazmağa qərara gəlməsi təsadüfi ola bilməzdi. Əksinə, Bakıxanov bu tarixi yazmaqla mənsub olduğu türk (Azərbaycan) millətinə aşılamaq istəyirdi ki, onun əzəmətli bir keçmişi vardır. Bu mənada, Bakıxanovun tarixi ilk baxışda «Dağıstan və Şirvan ölkələri»nin ərazisi ilə məhdudlaşdırılsa da, əslində burada qədim türklərin yaranışı, onun ayrı-ayrı qolları, xüsusilə Azərbaycan ərazisində və yaxud da Azərbaycan da daxil olmaqla, böyük dövlətlər yaratmış Türk

[341] Yen orada, s.442

[342] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.534

süllalələrindən (Qərbi Türk xaqanlığı, Xəzər xaqanlığı, Səlcuqlar, Atabəylər, Cəlayirlər, Şirvanşahlar, Teymurilər, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular, Səfəvilər, Azərbaycan Türk xanlıqları və b.) bəhs olunmuşdur.

Bəs, A.A.Bakıxanovun «Tarix» əsərində hansı milli xüsusiyyətlər öz əksini tapmışdı ki, çar və onun akademikləri onun nəşrinə əngəl törətmişlər? Burada bir neçə önəmli məqamlar var ki, aşağıda onları təhlil etməyə çalışmışıq.

Bakıxanovun əsərində diqqət yetirdiyi **birinci məsələ** "Şirvan və Dağıstan xalqları"nın (əslində Azərbaycan Türk xalqının) qədim sakinlərinin mənşəyi və onların adlarının mənasıdır. O yazır ki, erkən orta əsrlərdə Şirvan və Dağıstan birlikdə Albaniya adlanmışdır və alan tayfası bu ölkənin qədim sakinləridir və onların öz padşahları olub. Bakıxanov Əğvan sözünü də Albanla əlaqləndirr. Onun fikrincə, alan və alban sözləri isə bir-birinə bənzəyir və biri o birindən alınmışdır.[343] Ona görə, massagetlərdən olan alan tayfası, cənub tarixçilərinin buranın qədim sakinləri hesab etdiyi skif (iskit) tayfasını Albaniyada sıxışdıraraq burada məskunlaşıblar. Skiflər isə hələ miladdan yeddi əsr öncə kimmeriləri qovaraq Qafqazda olublar. Beləliklə, skif tayfasından olan massagetlər və alanlar daha da yaxınlaşıblar. Eyni zamanda, alanların bir çox adət və ənənələri Hun tayfası ilə oxşardır.[344]

A.A.Bakıxanova görə, alan dağlı deməkdir və Albaniyanın yerli xalqlarından olan massagetlərdən bir tayfanın qədim zamanlarda Altay dağlarında yaşadıqları üçün belə adlandırıblar və alan tayfası Qafqazın şimal tərəfində yerləşdiyinə görə, onların cənuba hər iki tərəfdən hücum etmək üçün yolları var idi. Bakıxanov yazır: «Alan adı məşhur olduğu üçün bir çox erməni kitablarında Qafqazın Şərq tərəflərində yaşayan dağlıların hamısına bu ad verilir. Hətta Şirvan yaxınlığındakı Muğan səhrasının şimal qismi də, qədim kitablarda Alan səhrası adı ilə məşhurdur. Tarixçilərin yazdığına görə, Albanus və Qassı çayları arasında olan Alban şəhəri, yerin vəziyyəti və münasibətinə görə, gərək Dərbənd şəhəri

[343] Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, s. 14
[344] Yen orada, s. 15

olsun».[345] O, albanların türk olmasını isə belə əsaslandırır: «Quba ölkəsində Alpan adlı bir kənd vardır, alban sözündən dəyişmiş ola bilir. Bir dağın təpəsində çox qədim bir qala mövcuddur, onu Əşkəbus adlandırırlar. Firdovsinin «Şahnamə»dəki qeydinə görə, Əşkəbus türklərdən bir pəhlivan olub, xaqanın döyüşündə Rüstəm tərəfindən öldürülmüşdür».[346] Bu o deməkdir ki, A.A.Bakıxanov hələ XIX əsrdə albanların türk olduqları ideyasını irəli sürmüşdü.

A.A.Bakıxanov bu əsərində «türk» və ona yaxın məfhumların yaranmasına və inkişafına xüsusi aydınlıq gətirmişdir. O, orta əsr tarixçiləri H.Mustovfi Qəzvini (XIII-XIV əsrlər), Murond və Xandəmirə (XV əsr) istinad edərək yazır ki, Nuh peyğəmbərin oğlu Yafəs türklərin ilk hökmdarıdır və onun böyük oğlu Türk olmuşdur: «Bütün Yafəs nəslinin qəbilələri bunun adı ilə – Türk adlanırlar. Atasının vəfatından sonra özü üçün Türküstanda isti və soyuq bulaqlı bir çox otlaqlar seçmişdir». [347] A.A.Bakıxanov Karamzin və başqa tarixçilərə istinadən yazır ki, güclü bir tayfa olan türklər Çin və İran ölkələrinə tez-tez basqın edərmişlər və 580-ci ildə Qara dənizin şimal-şərq sahillərini Krım ölkəsinə qədər istila etmişlər. Bu dövrdə onun yanına elçi sifətində gələn rumluya (avropalıya) Türk xaqanı demişdir: «Siz o rumlular deyilsiniz ki, on dildə danışıb hamısını da eyni dərəcədə aldadırsınız? Biz türkük, yalan və aldatmaq bilmərik».[348] Fikrimizcə, böyük bilgəmiz Türk xaqanının adından belə bir iqtibası verməklə türklərin malik olduqları böyük mədəniyyəti və uyğarlığı ifadə etmişdir.

A.A.Bakıxanov yazır ki, 581-ci ildə Türk ölkəsi şərq və qərb ölkələrinə bölünmüş, sonralar qüvvətlənib, keçmiş əzəmətini bərpa etmişdir. A.A.Bakıxanov hesab edir ki, Yafəsin oğullarından olan xəzərlər də türk tayfasından olub, Xəzər və Qara dəniz arasında məskşunlaşıblarmış. [349] O yazır ki, indiki Xəzərin sahillərində Xəzərgan adlanan yer var ki, bu da N.Gəncəvinin «İskəndərnamə»sindəki Xəzrankuh adlanan yer ola bilər. [350]

[345] Yen orada, s. 16
[346] Yen orada, s. 16
[347] Yenə orada, s. 27
[348] Yen orada, s. 28
[349] Yen orada, s. 29
[350] Yen orada, s. 17

A.A.Bakıxanov bu fikrində də tamamilə haqlı idi. Çünki N.Gəncəvi, [351] həm də Xaqani[352] Xəzərlərin ölkəsini Xəzran kimi qeyd ediblər. A.A.Bakıxanov Kaspi və Qafqaz anlayışlarının da bir-birinə yaxın anlayışlar olduğunu, qədim dövrlərdə burada Qaspi adlı tayfanın yaşadığını və yunanlar, romalılar arasında bu dənizin Qaspi adlandırıldığını qeyd edərək yazır: «Qafqaz sözü də, həmin qaspi adlı tayfanın adından və Quranda qeyd edilən Qaf dağından alınmışdır».[353] Bir sözlə, Bakıxanov Turanın türklərin qədim vətəni olduğuna inanmış, [354] eyni zamanda Qafqazı, o cümələdən Azərbaycanı da Turanın bir hissəsi hesab etmişdir.

A.A.Bakıxanovun «Gülüstani-İrəm» əsərində **ikinci önəmli məsələ** Şirvan və Dağıstan xalqlarının dili ilə bağlıdır. O yazır ki, buranın xalqlarının əksəriyyəti türk dilində, yaxud da türk dilinin müxtəlif ləhcələrində danışır: «Mağarti, Mərağə, Xoçni və Çıraq adlı dörd kənddə, Dərbənd şəhərində və onun hər iki tərəfində olan Ulus və Tərəkəmə mahalındakı kəndlərin hamısında, Tip, Müskür və Şabran mahallarında və Quba şəhərinin özündə, Səlyan ilə Şirvanın digər mahallarında, Bakının altı tərəkəmə kəndində və bütün Şəki ölkəsində əhalinin dili türkcədir. Bunların əksəriyyəti türk, moğol və tatar nəslindən olub, bəziləri də, Osmanlı – İran müharibələri zamanında, Səfəvilər dövründə və bundan sonra gəlmişlər. Bunların ləhcələri Ermənistan (Ərməniyyə – F.Ə.) və Azərbaycanın bütün vilayətlərində və İranın bir çox yerlərində işlənən türk dilinə mənsubdur. Bu ləhcə Osmanlı, Cağatay, Qumuq və Noğay ləhcələri arasında orta ləhcədir, lakin hər bir dil üçün lazım olan yazı qaydaları və qanunları (sərf-nəhv) bu dil üçün hələ təyin edilməmişdir».[355] O qeyd edir ki, Şirvan və Dağıstanda yaşayan başqa xalqlar türk dilində danışanları moğol adlandırırdılar. [356]

Maraqlıdır ki, Bakıxanov ilk əsəri olan «Riyaz əl-Qüds»ü də doğma türk dilində yazdığını qeyd etmişdir: ««Riyaz əl-Qüds»,

[351] Yen orada, s. 44, 324
[352] Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. «Lider nəşriyyatı», Bakı, 2004, səh. 139
[353] Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, s. 17
[354] Yen orada, s. 33
[355] Yen orada, s. 24
[356] Yen orada, s. 24

türk dilində, 14 fəsildən ibarətdir».[357] Eyni zamanda o, həmin tarixi əsərində ərəb, fars, türk və tatar dillərində yazılmış kiçik şeirlərinin də olduğunu qeyd edir.[358] Görünür, A.A.Bakıxanovun dövründə hələlik «tatar» anlayışı geniş yayılmadığı üçün, mütəfəkkir türk dilini əvvəlcə müstəqil, daha sonra ayrı-ayrılıqda türk və tatar dilləri şəklində işlətmişdir. Bu zaman A.A.Bakıxanovın türk və tatar dilləri dedikdə, onları necə fərqləndirməsi aydın olmasa da, belə nəticə çıxarmaq olar ki, türk dili Osmanlı türkcəsinə, tatar dili isə Azərbaycan türkcəsinə şamil edilmişdir. Hər halda A.A.Bakıxanov çar Rusiyasının rəsmi təbliğatına baxmayaraq, Azərbaycan türklərinin dilinin türk dili olmasını ifadə etmişdir. Sadəcə, o, Azərbaycan Türk dilini çarizmin siyasətinə uyğun şəkildə bəzən «tatar dili», Azərbaycan türklərinin milli mənşəyini isə türk əvəzinə «tatar» kimi qeyd etmək məcburiyyətində qalmışdır. Bunu, çarizmin apardığı mənfur siyasətin təsiri altında A.A.Bakıxanovun Azərbaycan Türk dilinin indiyədək qrammatikasının təyin olunmaması mülahizəsi,[359] eyni zamanda, «Tatar nəğməsi» adlı şeiri də göstərir.[360]

Ümumiyyətlə, A.A.Bakıxanovun yuxarıda qeyd olunan əksər qiymətli fikirləri də bizə deməyə əsas verir ki, Azərbaycan qədimdən türklər yaşayan bir bölgə olmuşdur. Eyni zamanda, Bakıxanov artıq heç bir tarixçi tərəfindən türk olduqları şübhə doğurmayan Xəzər, Azərbaycan Atabəyələr, Azərbaycan Qaraqoyunlular və Azərbaycan Ağqoyunlular dövlətlərinin qurucularının türksoylu olduqlarını qeyd etmişdir.[361] A.A.Bakıxanovun «Tarix»inin milli ruhda yazılmasının və bir növ vətənpərvərliyinin, «millətçi»liyinin nəticəsi idi ki, onun bu əsəri Sovetlər Birliyi dövründə də birmənalı qarşılanmamışdır. Belə ki, 1926-cı ildə Bakıda rus dilində nəşr olunan bu kitab, yalnız ciddi redaktələrdən sonra 1951-ci ildə Azərbaycan türkcəsində nəşr olunmuş, rus dilindəki nəşrindən fərqli olaraq A.A.Bakıxanovun kitaba yazdığı «Ön söz» böyük ölçüdə ixtisar edilmişdir. Məsələn, 1926-cı il

[357] Бакиханов А.К. Гюлистани-Ирам. Б., 1926, səh. 206-207
[358] Yen orada, s. 206-207
[359] Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, səh. 24
[360] Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.438
[361] Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001, səh. 94

nəşrində «Riyaz əl-Qüds»ü türkcə yazdığını, türk və tatar dillərində kiçik şeirlərinin olduğunu qeyd etdiyi halda,[362] 1951-ci il nəşrində «türk» ifadəsi «azərbaycanca» ifadəsi ilə əvəz edilmişdir.[363] 1951-ci il nəşrinə «Giriş» yazanlar bunu, belə əsaslandırmağa çalışırlar: «Əsərin bu çapında («Gülüstani-İrəm»in 1926-cı ildə, Bakıda rus dilində nəşri nəzərdə tutulur – F.Ə.) bəzi dəyişikliklər və bir çox nöqsanlar vardır. Xüsusilə coğrafi və şəxsi adların düzgün qeyd edilməməsini göstərmək lazımdır… Əsərdən tarixi əhəmiyyəti olmayan və mətni ağırlaşdıran bəzi hissələr çıxarılaraq nöqtələrlə əvəz edilmişdir».[364]

Aydındır ki, SSRİ ideoloqları mətndən hansı hissələri çıxardıb, yaxud da düzəlişlər ediblər. Xüsusilə nəzərə alsaq ki, 1950-ci illərdə artıq «türk milləti», «türk dili», «türk mədəniyyəti» anlayışlarının işlədilməsi qadağan edilmişdi, ona görə də Bakıxanovun kitabından hansı hissələrin çıxarıldığı, yaxud da hansı hissələrin dəyişdirildiyi aydın olur. Bunu, Bakıxanovun milli «Tarix»inə qeyri-obyektiv izahlar verməyə çalışmış sovet ideoloqlarının aşağıdakı fikirləri də bir daha açıq şəkildə ortaya qoyur: «Əsərin müqqədəmə hissəsində müəllif Şirvan və Dağıstan xalqlarının mənşəyi haqqında məlumat verir. O, islam dininin, istifadə etdiyi şərq məxəzlərinin, eyni zamanda özünün idealist görüşləri əsasında ümumiyyətlə xalqların, xüsusilə Şirvan və Dağıstanda yaşayan xalq və tayfaların mənşəyini təhrif edilmiş bir tərzdə izah etməyə çalışmışdır».[365] Bu, bir daha çar Rusiyası qədər Sovet Rusiyasının da, eyni ideoloji şəkildə Bakıxanovun əsərinə qərəzli münasibət bəslədiyini ortaya qoyur. Çünki Bakıxanov «Tarix»i yazarkən heç bir təhrifə yol verməmiş, sadəcə əlində olan qaynaqları üzə çıxarmışdır. Əlbəttə, bu bilgilər nə çar Rusiyasına, nə də Sovet Rusiyasına sərfəli deyildi. Onlar üçün Bakıxanovun bu bilgiləri millətçi, vətənpərvər yönlü idi və ona görə də çar Rusiyası «Tarix»i nəşr etməkdən imtina etmiş, Sovet Rusiyası isə saxtakarlıq üsullarına əl atmışdı.

---

[362] Бакиханов А.К. Гюлистани-Ирам. Б., 1926, səh. 206-207
[363] Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. Bakı, Azərnəşr, 1951,səh. 223
[364] Yen orada, səh. 8-9
[365] Yen orada, s. 7

Bütün bunlar bir daha göstərir ki, A.A.Bakıxanovun «Tarix»i milli «Tarix»dir və burada öz əksni tapan bilgilər Azərbaycan türklərinin milli özünüdərkinə hesablanmışdır. Bu kitabla dərindən tanış olan hər bir kəs anlaya bilər ki, bu əsər «Gülüstani-İrəm» adlanıb, özü də ilk baxışda Şirvan və Dağıstan xalqlarının tarixindən bəhs edəcək təsiri bağışlasa da, əslində bu «Tarix» Qafqaz türklərinin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin tarixidir. Eyni zamanda, hiss olunur ki, burada yalnız quru bir «Tarix» yazılmamış, həm də Azərbaycan türklərinin milli mənəvi dəyərlərinin tarixi və mədəni irsi – türklərin soykökü, dili, mədəniyyəti, dövlətçiliyi, coğrafiyası, etnoqrafiyası öz əksini tapmışdır. Deməli, Bakıxanov bu əsərində tarixçiliyi ilə bərabər millətini, vətənini sevən və onu təbliğ edən bir ideoloq kimi çıxış etmişdir.

A.A.Bakıxanovu özündən əvvəlki yerli tarixçilərdən fərqləndirən başlıca cəhətləri də məhz bunda axtarmaq lazımdır. Bu mənada, A.A.Bakıxanov «Gülüstani-İrəm» tarixi əsəri ilə Qafqaz və Azərbaycan türklərinin həyatında yeni bir səhifə açmışdır. Biz heç də o fikirdə deyilik ki, Azərbaycanın türk tarixini ilk dəfə A.A.Bakıxanov yazıb. Hər halda elm aləminə məlumdur ki, XIII əsrdə yaşamış Əbülhica Əl-Rəvvadinin Azərbaycan Türk tarixinə dair «Tarixi Azərbaycan» adlı əsəri olmuşdur, lakin bu əsər tapılmamışdır. Bu mənada Z.Bünyadov haqlı olaraq yazır ki, A.A.Bakıxanov Azərbaycan elmi tarixşünaslığının banisi, onun Gülüstani-İrəm» əsəri isə akademik planlı ilk monoqrafik tədqiqatdır.[366] Fikrimizcə, A.A.Bakıxanov Azərbaycan elmi tarixşünaslığının banisi olmaqla yanaşı, həm milli ideyalılığı ilə seçilən milli tarixi, həmçinin yeni dövrdə milli ideyanın ilk yaradıcılarından biri olmuşdur. Bizim bu fikrimizi, XX əsr Azərbaycanın görkəmli ziyalılarından biri, türkçülük ideologiyasının daşıyıcısı Y.V.Çəmənzəminlinin A.A.Bakıxanovun tarix əsərinə verdiyi qiymət də təsdiq edir: ««Gülüstani-İrəm» indiyə qədər mövzumuza dair (söhbət «Azərbaycan tarixi» haqqında yazılmış əsərlərdən gedir – F.Ə.) qələmə alınan əsərlərin ən qüvvətlisidir. Qüdsi tarixi yalnız siyasi hadisə kimi deyil, daha geniş olaraq təsəvvür edir. Coğrafiya, etnoqrafiya və ədəbiyyatımızı belə unutmur. Bizə görə

[366] Bakıxanov A.A. Gülüstani-İrəm. ("Ön söz"ün müəllifi Z.Bünyadov) Bakı, 1991, s.3

etnoqrafi məlumatı son dərəcə maraqlıdır…».[367] XX əsrin başqa bir görkəmli mütəfəkkiri H.Hüseynov da Bakıxanovun «Tarix» əsərinə dolğun və oybektiv qiymət vermişdi. H.Hüseynova görə, bu əsər Azərbaycan xalqının tarxinə həsr olunmuş ilk böyük tədqiqat əsəridir: «Azərbaycanda ictimai fikrin, elmin, mədəniyyətin və xüsusilə tarix elminin inkişafında A.Bakıxanovun «Gülüstani-İrəm» əsərinin müstəsna əhəmiyyəti olmuşdur. Bu əsərdə A.Bakıxanov Azərbaycan xalqının tarixini böyük həvəslə şərh etmişdir. «Gülüstani-İrəm»də vətənpərvərlik hissi olduqca çoxdur. A.Bakıxanov öz vətənini, öz xalqını sevir və onunla fəxr edirdi. Onun "… bu ölkədən olmağımla fəxr edirəm» deməsi heç də təsadüfi deyildi".[368]

Y.V.Çəmənzəminli və H.Hüseynovun bu fikirlərinə qatılmaqla yanaşı, bizə elə gəlir ki, A.A.Bakıxanov milli çalarları gizlətmək naminə bu əsərinə belə bir rəmzi ad, yəni «Gülüstani-İrəm» adını vermişdir. Əslində bu kitabı yazmaqda onun əsas niyyəti Azərbaycan türklərinin bu ərazinin aborigen milləti və vaxtilə burada yaranmış dövlətlərin də türk dövlətləri olduğunu göstərmək olmuşdur. Görünür, A.A.Bakıxanov artıq öz dövründə türklərə bəzi qonşu xalqların, o cümlədən ermənilərin mənfur niyyətini də duymuş və buna uyğun olaraq da Şirvan və Dağıstan xalqlarının tarixi adı altında, Qafqaz və Azərbaycan türklərinin, bütövlükdə isə, bu bölgəyə aid olan bütün türk etnoslarının tarixini, etnoqrafiyasını, dövlətçilik ənənələrini və mədəni irsini qələmə almışdır. Bu baxımdan A.A.Bakıxanovun Qafqaz, o cümlədən Azərbaycan türklərinin tarixinə həsr edilmiş bu əsəri, indiyə qədər yazılmış bir çox tarixi əsərlərdən daha obyektiv, daha sanballı və daha qiymətlidir. Hər halda, A.A.Bakıxanov bugünkü bəzi «tarixçilərimizin», «alimlərimizin» dolaşıq, qarmaqarışıq tarixindən daha aydın və obyektiv bir tarix yazmışdır; baxmayaraq ki, o, çar Rusiyasının əsarəti altında olan bir ölkədə yaşamış və ondan sonrakı dövrlərdə aşkarlanan bir çox mənbələr və abidələr onun əlində olmamışdır. Çox təəssüflər olsun ki, A.A.Bakıxanovda

[367] Çəmənzəminli Y.V.. Əsərləri. 3 cilddə. III cild. Bakı, «Avrasiya Press, 2005, s.317
[368] Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.72

olan milli-dini və yenilikçi ruhu indi adını ziyalı, alim, tarixçi, filosof, filoloq, politoloq və s. adlanan bir çox tədqiqatçılarda görə bilmirik.

Ümumiyyətlə, fikrimizcə yeni dövrdə A.A.Bakıxanov Azərbaycan milli ideyasının ilk nümayəndəsidir. Çağdaş anlamda ilk millilik, milli özünüdərk, milli özünəməxsusluq kimi keyfiyyətlər A.A.Bakıxanovda özünü büruzə vermişdir. Əgər kimlərsə iddia edirsə ki, milli ideyanın başlanğıcı, ilkin mərhələsi M.F.Axundzadə ilə başlayır, bu çox mübahisəlidir. Apardığımız tədqiqatlar əsasında belə bir nəticəyə gəlmişik ki, M.F.Axundzadədən öncə və ondan fərqli olaraq yalnız qiyabi deyil, əyani şəkildə Qərb dünyası ilə yaxından tanış olan A.A.Bakıxanov öz dövrünün, XIX yüzilliyin ilk milli ideoloqu və milli maarifçisidir. Şübhəsiz, burada «milli ideoloq» və «milli maarifçi»lik nisbi xarakter daşıyır. Çünki bu anlayışlar ilk növbədə yeni dövrün, kapitalist münasibətlərinin mövcudluğu şəraitində meydana çıxmışdır. Biz də, bu mənada A.A.Bakıxanovu ilk milli ideoloq və milli maarifçi hesab edirik.[369]

Ümumiyyətlə, maarifçilik nə Bakıxanovdan, nə də Axundzadədən başlayır. Maarifçilik hər bir kəsdən əxlaqlı, savadlı, humanist, ədalətli, vicdanlı, müxtəlif fikirlərə dözümlü olmağı, doğrunu söyləməyi, yalan danışmamağı, dini xurafatdan və mövhumatdan uzaq olmağı, cəmiyyətin daim dəyişən tələblərinə uyğunlaşmağı və bu kimi başqa keyfiyyətləri tələb edir. Bu yolu tutan hər bir ziyalı – Nizami, Xaqani, Tusi, Nəsimi, Füzuli, Vaqif, Bakıxanov, Axundzadə və başqaları maarifçidirlər. Fikrimizcə, bu məsələyə ilk dəfə, daha obyektiv mövqedən yanaşan və maarifçilik anlayışına adekvat qiymət verilməsinin zəruriliyini irəli sürən fəlsəfə elmləri doktoru Zümrüd Quluzadə olmuşdur.[370] Quluzadə yazır ki, maarifçiliyin, «maarifçilik ideologiyası»nın mahiyyətini açmadan, hansısa tədqiqatçıların (H.Hüseynov, Z.Göyüşov) Bakıxanovu, yoxsa (Ə.Əhmədov və b.) Axundzadəni Azərbaycan

[369] Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (1-ci hissə). Bakı, "Təknur", 2011, s.326

[370] Кулизаде З.А. Из истории Азербайджанской философии VII-XVI вв., Баку: Азернешр, 1992, s.207

maarifçiliyinin banisi sayması doğru deyildir: «Bu məsələni yalnız maarifçiliyin meyarlarını və Azərbaycan maarifçiliyinin təzahür spesifkasını dəqiqləşdirməklə həll etmək olar. Bu məsələyə dair indiyədək dəqiq elmi mövqe yoxdur».[371]

Bakıxanov sələfləri Nizaminin, Xaqaninin, Füzulinin və başqalarını yolunu davam etdirmiş, eyni zamanda dövrünün mənəvi-ideoloji tələblərini müəyyən qədər də olsa, görüb dəyərləndirmişdir. Bu mənada, Bakıxanova İslama və şəriət qanunlarına daha real yanaşmasına, Qərb mədəniyyətinə özünəməxsus münasibətinə, millətinin tarixini qələmə almasına görə yeni dövrün, ilk milli və öncül maarifçisi adı vermək olar. Deməli, A.A.Bakıxanovun maarfiçiliyinin əsas prinsipi milli-mənəvi dəyərlərmizə yeni bir rəng, çalar qatması olmuşdur. Bu mənada Bakıxanovdakı maarifçilik İslam dəyərlərindən bəşəri dəyərlərə, bəşəri dəyərlədən isə milli dəyərlərə qədər təkamül yolu keçmişdir. Mütəfəkkirin yaradıcılığının ilkin dövrlərində dini və bəşəri dəyərlər üstünlük təşkil edirdisə, ömrünün son çağlarında milli və dini hislərin vəhdəti onun düşüncəsinə hakim kəsilmişdi.

Bütün bunlardan sonra Bakıxanovun dünyagörüşü ilə bağlı ümumiləşdirmələrimizi belə yekunlaşdırırıq: Birincisi, Bakıxanov ilk baxışda şiə məzhəbindən çıxış etsə də, ümumilkdə İslam dininin bəşəri mahiyyətini ön plana çəkirdi. Bu anlamda islam dininin hansısa bir millət ya da bölgəylə ya da fəlsəfi anlamda məhdudlaşdırlmasının əleyhdarı olan Bakıxanovu bu dinin şarlatan axundların, zahidlərin inhisarından çıxarılmasının, yenilkçi-azad və bəşəri mahiyyətinin yenidən canlandırılmasının tərəfdarı idi. Bu anlamda o, islam dini işığında insanın kamilləşməsini və Allaha qovuşmasını da mümkün hesab etmişdir. Başqa sözlə, Bakıxanov inanmışdır ki, yalançı ruhanilər, zahidlər müsəlmanları kamilləşməyə və Allaha qovuşmağa aparan ilahi eşq yolunda bir əngəl olsalar da, bütün bu çətinliklərə dözərək öz yolundan dönməyənlər sonda məqsədlərinə çatacaqlar. İkincisi, o, milli kimliyin dini kimliyə qarşı qoyulmasını qətiyyən qəbul etməmiş, hər ikisinin hər bir müsəlman xalqının həyatında ayrıca rolunun oynamasını xeyli dərəcədə anlamışdır.

[371] Yenə orada, s.207

Bakıxanovun bütün əsərlərinin təhlili bizə deməyə əsas verir ki, o, müsəlman dini kimliyi qədər türk milli kimliyini də yetərincə dərk etmiş, bu anlamda da əsasən Azərbaycan türklərinin tarixini, qismən də fəlsəfi ədəbiyyatını qələmə almışdır. Üçüncüsü, Bakıxanovun əsərlərində yenilkçi-azad ruhlu fəlsəfi düşüncələr yetərincədir ki, bunu da onun islam dininə, mili məsələlərə və bütövlükdə həyatdakı hadisələrə obyektiv yanaşmasından görürük. Xüsusilə də, Bakıxanovun gerilikçiliyə, despotizmə, xurafata, cəhalətə və digər məsələlərə münasibətində dövrünün cəlbedici Avropa dəyərlərini deyil, vaxtilə mütərəqqi, yenilkçi dövrünü yaşamış İslam-Şərq mədəniyyətini örnək alması çox düşündürücüdür. Bir sözlə, Bakıxanovun ümumilikdə gəldiyi qənaət odur ki, bu gün Avropa mədəniyyəti nə qədər mütərəqqi görünüb gözqamaşdırcı olsa da, İslam-Şərq xalqları öz problemlərinin çarəsini Qərb-Xristian mədəniyyətində axtarmamalıdır. Hər bir müsəlman xalqının nicat yolu bəşəri, yenilkçi mahiyyətli İslam dininin əsil mahiyyətini dərk etməkdən, eyni zamanda həmin dini qəbul etmiş xalqların öz milli dəyərlərini, milli xüsusiyyətlərini yenidən ortaya qoymasından keçir.

QASIM BƏY ZAKİR

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Qasım bəy Zakir (1784-1857) 1784-cü ildə Şuşada bəy ailəsində anadan olmuşdur. Mollaxanada təhsil alan Zakir doğma ana dili Türk diliylə (Azərbaycan) yanaşı fars və ərəb dillərini də dərindən mənimsəmişdir. Qarabağın hakimi Mehdiqulu xanın ona bağışladığı Xındırıstan kəndində uzun müddət yaşayan Qasım bəyin həyatında ən önəmli hadisələrdən biri qardaşı oğlu Behbudun qaçaqçılığa başlaması, üstəlik kürəkəni Əli bəy Fuladovun adının da onunla yanaşı çəkilməsi idi. 1849-cu ildə Şuşa vilayətinin rəisi Tarxan Mauravovun başçılığıyla Zakirin yaşadığı Xındırıstan kəndinə basqın nəticəsində kənd yerlə-yeksan edilmiş, şair və ailəsi isə həbs edilərək əvvəlcə Şuşaya, daha sonra da Bakıya sürgün edilmişdir. Bakıdan Şuşaya döndükdən qısa bir müddətdən sonra, yəni 1857-ci ildə o, vəfat etmişdir.

İctimai-siyasi görüşləri. Zakir yaradıcılığında bir tərəfdən çar Rusiyasının müstəmləkəçilik siyasətindən irəli gələn ədalətsizlikləri, haqsızlıqları, digər tərəfdən isə dini fanatizmi və dini mövhumatı tənqid etmişdir. Başqa sözlə, bu məsələlər Zakirin yaradıcılığında daim bir yerdə nəzərdən keçirilmişdir. Məsələn, "Vilayətin məğşuşluğu haqqında" tənqidi-satirik şeirində o, Qarabağda çar Rusiyasının işğalına qədər mövcud olmuş qayda-qanundan artıq əsər-əlamətin qalmadığını yazırdı. Bunun əvəzində ədalətsizlik baş alıb gedirmiş, "gədə-güdə"yə bənzətdiyi çar məmurlarından və onların əlaltılarından şikayət edənləri danışmağa qoymazlarmış, sözlərini kəsərmişlər. Zakir yazır:

Gəda-güda olub sahib-məsləhət,
Gündüz axşamadək danışır xəlvət.
İşlərimiz belə keçsə bir müddət,
Qədimilər olur tamam şil, axsaq.

Gündə biri gətirir zakoni-tazə,
Fikri budu xəlqi verə güdazə;
Bizdən də məhrəmdir biri knyazə,
Naməhrəm, füzuli, heyvərə, yanşaq. [372]

[372] Zakir Q.B. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Avrasiya Press", 2005, s.22

Eyni zamanda, o, açıq şəkildə yazırdı ki, çar məmurları kimi onların əlaltılarına çevrilən məddah ziyalılar, ikiüzlü ruhanilər və bəylər də xalqa zülm edirlər:

Həddən aşıb büxlü həsəd, şərarət,
Yoldaş yoldaşına eylər xəyanət,
Alimdə əməl yox, bəydə ədalət,
İşlərimiz olub saf gərdən-bucaq. [373]

Və ya:

Xanzadələr özün çəkib kənarə,
Deyir bizdən yoxdur sizlərə çarə;
Rəhim getdi, pənah pərvərdigarə,
Qaralmaz kibriya yandıran çıraq. [374]

Zakir doğru yazırdı ki, çar Rusiyası Azərbaycan Türk torpaqlarına ayaq açdıqdan sonra bu yerlərdə şər artmış, xeyir azalmışdır. Bir sözlə, ədalət sözdə qaldığı halda, şər və fırıldaq isə əməldə gerçəkləşmişdir. Zakir yazır:

Həddən aşıb bu viladə şərarət,
Hər kim hər iş görə - puluna minnət.
Mu qədəri qoxdur ədlü ədalət,
Və lakin şöhrəti-bicayə bir bax! [375]

Burada Zakir çox incə şəkildə çar Rusiyasının istilası nəticəsində milli və dini haqların tapdalanmasını ifadə etməyə çalışmışdır. Yəni artıq müstəmləkəçilik nəticəsində türklər öz torpaqlarında kölə, ruslarla onların əlaltıları olan ermənilər isə ağa olmağa başlamışdılar. Zakir yazır:

Nə gündə yaradıb xudavənd bizi,
Bir yana apara bilmədik izi,
Gahi Avanesi, gahi Sərkizi,
Gahi də Semyoni görən canımız!

[373] Yenə orada, s.23
[374] Yenə orada, s.26
[375] Yenə orada, s.36

Bəy ikən adımız oldu mülkədar,
Dəxi mundan belə bizimçün nə var?
Olmazını mükəddər, sahibi ixtiyar
Əvəki, Ərtuni görən canımız![376]

"Divanbəyləri həcv" şeirində də Zakir Qafqaz canişininin adından özbaşınalıq edən divanbəyləri tənqid hədəfi seçmişdir:

And veribdir sizə sərdari vala,
Gərəkdir ki, etməyəsiz heç riya

Bir kəsin bir kəsdə gər həqiqi ola,
Yetirib həqqinə, tez salın yola.[377]

Ancaq Zakir də yaxşı bilirdi ki, divanbəylərin arxasında dayanan, Azərbaycan türklərinin xanından, bəyindən tutmuş kəndlisinə qədər ədalətsizlik edən Qafqazın canişinləri, çar Rusiyasının məmurlarıdır. Məhz onların müstəmləkəçilik əməlləri nəticəsində Azırbaycanın Qarabağ bölgəsində də milli adətlər, milli törələr aradan qaldırılmış, onun yerini rusların "zakon"ları tutmuşdur. Zakir yazır:

Yox bir deyən, ey varisi-məcmui-Qarabağ,
Səndə ağalıq qaidəsi, adəti hani?
Pişək qoyan adını gərəkdir ola pirşov,
Həm gözlüyə bir-bir yorulub dalda qalanı.[378]

Ya da:

Divan demə, hərgiz buna kim, afəti-candır,
Mən söyləmədim, nola ki, məşhuri-cahandır.[379]

Bizcə, şair-mütəfəkkirin çar Rusiyasının müstəmləkəçiliyinə qarşı çıxan fikirləri, eyni zamanda bu müstəmləkəçiliyin ruslaşdırılma siyasəti nəticəsində bəzi yerli bəylər, ruhanilər tərəfindən dəstəklənməsi birmənalı qarşılanmamışdır. Bu anlamda

[376] Yen orada, s.44
[377] Yenə orada, s.61
[378] Yenə orada, s.87
[379] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.334

yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Qasım bəy Zakir və onun yaxınları da çar Rusiyasının hədəfi halına düşmüşdür. Belə ki, Zakirin zahirən Quzey Azərbaycanın işğalı ilə razılaşdığını, əslində isə mahiyyət etibarilə milli adət-ənənələri və dini qayda-qanunları tapdalayan çar Rusiyasını qəbul etmədiyini çar məmurları da görürdülər. Xüsusilə, 1848-1849-cu illərdə xanzadələrin, bəyzadələrin hüquqlarının əlindən alınmasıyla bağlı çıxarılan rus "zakon"larına etiraz olaraq Zakir yazırdı:

Çıxmadı, qurtulaq dərdü bəladan,
Gündə bir zakuni görən canımız.
Hər ayın başında bir yol dəyişilən
Adətü qanuni görən canımız.

Təfavüt qalmadı gədayə, bəyə,
Barkeşlər indi keçib yedəyə,
Qənaət eyləsən bezə, qədəyə,
Cameyi-gülguni görən canımız.[380]

Firudin bəy Köçərli də yazır ki, Zakir bir çox şeirlərində çar məmurlarının xalqa etdiyi zülm və sitəmi qələmə almışdır: "...Zakir divan əmələcatının qüsurunu şairanə zikr edib, onların əvamünnasə etdiyi zülm və sitəmi göstərir. Burada cayi-təəssüf və heyrət budur ki, altmış-yetmiş sənə bundan irəli divan xidmətçiləri xəlayiq ilə nə növ rəftar etmişlərsə, indi o gunə rəftar etməkdədirlər. Bu müddəti-mütamadiyyədə ki, az qalıbdır tamam bir əsr etsin, - onların əxlaq və adabında bir təbəddülat, bir tərəqqi əsəri müayinə olunmur". [381]

Çox güman ki, ilk dövrlərdə çar Rusiyasının ordusunda qulluq etmiş [382] Zakirin dünyagörüşündə sonralar kəskin dönüş yaranmışdı. Zakir işğalçı çar Rusiyasının buralardan çıxıb getməsini, onların yerinə Qacarların, ya da Qızılbaşların yenidən bu torpaqlara sahib olmasını arzulamışdır. Şairin qardaşı oğlunun

[380] Zakir Q.B. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Avrasiya Press", 2005, s.43
[381] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.334
[382] Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi.Ali məktəblər üçün dərslik. "Maarif" nəşriyyatı, Bakı, 1966, səh.192

da çar Rusiyasının əleyhinə qaçaqçılıq etməsi, üstəlik kürəkəninin də onunla əlbir olması xəbərinin yayılmasıyla Zakirin Qacarlara yaxınlaşması fikri daha da geniş yayılmışdır. Çox yazıqlar olsun ki, Zakirin bu milli ruhunu, yəni çar Rusiyasına etirazını, bunun müqabilində Qacarlara meyil etməsini çar məmurları deyil, eyni zamanda onun haqlı olaraq həcv etdiyi yerli bəylərlə ruhanilər də şairin əleyhinə hədəf kimi götürmüşlər. Bizcə, bundan sonra Zakir "Mirzə Mehdiyə" şeirində çar Rusiyasını tərifləyərək Qacarları pisləmək məcburiyyətində qalmışdır:

Məbadə olalar qızılbaşa ram,
Yığılıb gəlsinlər Qələyə təmam.
O dövlətdən əl çəkibdir xasü am,
Necə ki, təbibdən mərdümi-məslul...

Bilirəm işini mən o viranın,
Mədənidir təqəlübün, yalanın;
Bəyi, xanı, şahı mülki-İranın (Qacarların)
Çoxdan eyləyiblər ədldən üdul. [383]

Bəzi şeirlərində məcburi olaraq Qacarlar dövlətini pisləsə də, şairin haqqında ortada dolaşan şayiələr onunla nəticələnmişdir ki, işğalçı çar məmurlarıyla onların yerli əlaltıları birləşərək özünün və ailəsinin yalnız doğma kəndindən deyil, Qarabağdan da sürgün olunmasına nail olmuşlar. Bunu, Zakir Knyaz Behbutova yazdığı ərizəsində də açıq şəkildə yazmışdır. Zakir yazır: "Hənuz məndən xilafi-zabitə iş baş verməyib və dəftərxanalarda mənim adıma bihesab mərqum deyil. Nəhayət, şimdi bir il təmam olur ki, Şuşa şəhərinin Uyezdni naçalniki knyaz Tarxan Maurovov öz ixtiyarının zoru ilə və polkovnik Cəfərqulu ağanın təhriki ilə bicürmü günah və bitəhqiqi-məratib məni və mənə təəllüq edən Xındırıstan kəndini təxminən yeddi yüz atlı ilə ki, o cümlədən Cəfərqulu ağa olsun, bir növ taxtü qarət ediblər ki, tamam ac və möhtac qalmışıq və o zülmlər ki, bizlərin başıına gətirib əvvəldən axıra heç bir kəsin başına gəlməyib". [384] Ə.Cəfəroğlunun təbrincə desək, bu dövrdə Zakir rusların

[383] Zakir Q.B. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Avrasiya Press", 2005, s.95
[384] Yen orada, s.96

milliyyətpərvər məhəlli (Quzey Azərbaycan) türk başçılarının ətrafında apardığı oyunların qurbanı olmuşdur.[385] Hər halda, rusların Zakirin kəndini-Xındırstanı tamamilə dağıtması, özünü əvvəlcə Şuşaya, daha donra Bakıya sürgün etməsi təsadüfi ola bilməzdi. Bizcə də, şairin rus hakimiyyətinə, rus qanunlarına zahiri müsbət münasibət göstərməsi, əslində bütün bunlarla barışmaması, eyni zamanda Rusiya əleyhinə birləşən Türk başçılarıyla adının hallandırılması onu rusların "qurbanı"na çevirmişdir. Cəfəroğlu yazır: "Azərbaycanın ən milliyyətpərvər şairlərindən biri olan Zakir düşməni Rusa qarşı qətiyyən boyun əymək istəməmişdir".[386]

Maraqlıdır ki, şairin Qarabağdan sürgün olunması isə Aşura gününə təsadüf etmişdir. Bu baxımdan Zakir yazırdı ki, hətta, onun düşmənləri imamın qatillərinin yolunu tutaraq, bu müqəddəs günü belə nəzərə alıb heç bir güzəştə getməmişlər. Bütün bunlara baxmayaraq, şair ömrünün sonuna qədər çar məmurlarının işğalçılığı və bu işğalçılıqla razılaşaraq riyakarlıq edən bəylərə, mollalara qarşı mübarizə aparmışdır.

Dini-fəlsəfi görüşləri. Qeyd edək ki, Zakirin yaradıcılığında əsas tənqid hədəflərindən biri də ikiüzlü ruhanilər və mollalar olmuşdur. O, riyakar ruhanilərin və mollaların cürbəcür vasitələrlə avam rəiyyəti aldatmalarına, müxtəlif təriqətlər altında müsəlmanlar arasında təfriqə salmalarına qarşı çıxmışdır. Maraqlıdır ki, Zakir dini-fəlsəfi məzmunlu şeirlərinin bir qismini məktub şəklində M.F.Axundzadəyə göndərmişdi. O, həmin məktubların birində yazırdı:

Üləmalar üz döndərib xudadən,
Usanmaz bir ləhzə cövrü cəfadən.
Başı əmamməli seyyid-molladən,
Taətdə övladır o qatmaqurşaq.

Həq bilir ki, beli şallı hacılar,
Zəhrimar tək xəlqin ağzın acılar;
Düşəndə gözləməz ana, bacılar,
Bu əhldən sinədağəm, sinadağ.

[385] Caferoğlu A. Azeri edebiyatında istiklal mücadilesi iszleri//Azərbaycan Yurt Bilgisi,Yıl: 1, sayı: 10, 1932, teşrin-1, İstanbul, s.340
[386] Yenə orada, s.342

Adın qoyub kərbalayi, məşədi,
Neyləyim, peşələri yaman peşədi (5, 23).[387]

Zakirin fikrincə, dini xurafat və mövhumatın mənbəyi İslam dini, İslam mədəniyyəti deyil, yalançı din başçıları, saxtakar mollalar, həyasız dərvişlərdir:

Zülmü sitəminlə aləm dolubdur,
Əhli-beytin rəngi-ruyi solubdur,
Neçə rövşənlər, xanimanlar olubdur,
Şəba yelda kimi titrər səndən?...

Ülaməyə dersən föhşü latayil,
Təriqi-islama deyilsən qayil;
Bu hal ilə yenə çox əqli-zayil,
Gəlib eşiyinə zad istər səndən . [388]

"Zəmanənin tənqidi" şeirində də görürük ki, şairin əsas tənqid hədəfi yenə də din alimləri, mollalardır. O, yazırdı ki, bir məmləkətdə haqsızlıq, ədalətsizlik, hüquqsuzluq olanda alimlər, üləmalar buna qarşı çıxmalı olduqları halda, əksinə bunu edənlərin yanında yer almaları, üstəlik özlərinin də bu işin içində olmaları doğru deyildir. Zakir yazır:

Üləma talibi-arayişi--ətfalü əyal,
Füqəha rağibi-zinü nəmədü əsbü kütəl.

Azışıb gör necə ol jindəqəba mollalər,
Bəhri-puşək zənə imdi bəyənməz məxməl.

Tən edər ətləsi-gərdunə sərapərdələr,
Buriya görməz idi xanələri mundan əzəl. [389]

Ya da:

Alimi biəmələ pəndü nəsihət netsin.
Muryanə yesə pirahəni tutmaz seyqəl.

[387] Zakir Q.B. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Avrasiya Press", 2005, s.23
[388] Yenə orada, s.32
[389] Yen orada, s.46

Xah bəd, xah niku, Xaliqi bilsin, bizə nə,
Biçər öz əkdiyini hər kişi həngami-məhəl.

Yol gedər molla qəmi kari-vilayət hələ,
Neçə ildən bəri bir növ, olubdur müxtəl. [390]

"Şuşa mollaları haqqında" şeirində isə Zakir mollaların, üləmaların çoxunun heç bir işə yaramadığını, artıq xalq arasında onların nüfuzunun qalmadığını ifadə etmişdir. Milli təəssübkeşlikdən uzaq üləmaların, mollaların pis əməlləri nəticəsində xalq arasında mədrəsələrə rəğbətin də azaldığını yazan Zakirə görə, üstəlik ayrı-ayrı təriqətlərə (şeyxilər, üsulilər və b.) qurşananların əməlləri üzündən iğtişaşlar baş verir. Zakir yazır:

Var idi mədrəsəyə rəğbəti xəlqin, qovğa
Düşdü nahaq yerə ortaya bu axşam yenə.

O qədər keçmədi ki, sülh binası pozulub,
Bir-birə şıllaq atar Şeyxəki-əyyam yenə.

Duş həmkasəvü həmsöhbət idi, eylərlər
Haliya bir-birinin küfrünü elam yenə. [391]

"Üsuli və şeyxi təriqət mollaların həcvi" şeirində isə Zakir üsuli və şeyxi qılığına girmiş mollaları daha kəskin şəkildə tənqid atəşinə tutmuşdur. Şairə görə, əgər təriqət mollalarının cavabı verilməzsə, bölgədə vəziyyət daha da ağırlaşa bilər. Çünki təriqət mollaları yalnız Azərbaycanın Qarabağ bölgəsində deyil, eyni zamanda Gəncə, Şəki, Şirvan və başqa yerlərdə də at oynadıb İslam şiəliyini gözdən salır, hərc-mərclik yaradırlar. Zakir yazır:

Hərcü mərc eylədilər məzhəbi-isna-əşəri,
Etdilər zirü zəbər bargəhi-iymani.

Hər əlif-bey oxuyan adını ruhani qoyub,
Bilməz öz əbcədini, ruha çəkər suhani.

[390] Yenə orada, s.46
[391] Yenə orada, s.53-54

Alimü fazilü ustad, müridü mürşid,
Nə qədər ki, görəsən dövrdə sərgərdani.

Həmə qovğaləri bəhri-dirəmü əqmişədir,
Həmə təqvaləri şali-əməli-Kirmani.[392]

Azərbaycan Türk mütəfəkkirinə görə, üsulilərlə şeyxilərin başçıları özlərini imam elan edib bir tərəfdən, bir-birləri ilə qovğa etsələr də, digər tərəfdən, başlarından böyük iddialarla çıxış edirlər. Belə ki, bu təriqətlərə inansaq hər şeyə qadir olan Allahın quru adı qalmış, özlərini imam elan edən üsuli və şeyxi imamalar isə az qala Allahdan da böyük qüdrətə malik imişlər. Zakir yazır:

Yenə filcümlə üsul ilə Üsuli danışır,
O ki, Şeyxi saf eylə dibdən urar baltani.

Etməyib şərmü həya göz görə Əbdülləha
Elər isbat sərasər sifəti-sübhani.

Bişü kəm xaliqü məxluqdə bir fərq gərək,
Eləsən nik nəzər – bunda təfavüt hani?

Bir quru isimdən özgə dəxi Həqqə nə qalır,
Lənət olsun sənə, ey münkiri-həqq ruhani![393]

Beləliklə, mütəfəkkirə görə üsulilərlə şeyxilər arasında xristianlıqda İsanı Allah hesab edənlər olduğu kimi, özlərini Allah səviyyəsinə qaldırıb Allaha şərik olanlar var ki, belələri din düşmənləridir. Çünki onların təlimlərində Allahla məxluqun bu cür eyniləşdirlməsi İslam dininə tamamilə ziddir. O, yazır:

Bəs deyilmi olalar vasiteyi-külli-vücud,
Bəs deyilmi məzhəri-feyzü kərəmi-rəbbani?

Bəs deyilmi olalar şafeyi-ruzi-ərəsat,
Bəs deyilmi səbəbi-fəthi-dəri-rizvani?

[392] Yen orada, s.55
[393] Yenə orada, s.56

Nə rəvadır ki, dəxi bir də edək Həqqə şərik,
Biz imami, necə kim, qeyrilər İsani.

İki Ta(n)rı yenə mümkünmü süluk eyləyələr,
Gərək on dörd yerə bunlar bölələr dünyani.[394]

Şübhəsiz, Zakirin üsuliləri, şeyxiləri Allah şərik qoşmaqda ittiham etmələri təsadüfi deyildi. Belə ki, hər iki təriqətin başçıları olan "imamlar" doğrudan da nəinki şiəlikdən, ümumiyyətlə İslam dinindən çox uzaqlaşaraq öz maraqlarına uyğun olaraq dində "dəyişiklik"lərlə, "islahatlar"la çıxış etmiş, çox keçmədən də İslamla uzlaşamayan bir çox müddəalar irəli sürmüşlər. Zakir də, məhz bunu nəzərə alaraq bir tərəfdən üsuliləri, şeyxiləri Allaha şərik qoşmaqda, digər tərəfdən, onları xalq arasında din birliyini pozmaqda ittiham etmişdir:

Bu nə qovğa, bu nə kavuş, məgər görməmisən
Oxunan vəqtdə sən sureyi-Ərrəhman?

Şeyxi şəyyadi hərçənd, üsulidə də həm
Yoxdu bir mü qədəri mərifəti-insani.

Cümlə bədkarü dilazarü mühilü kəzzab,
Cümlə bidüin süxənçinü şərarət kani.

Əllərində hamının səbhəyi-səddanələri,
Dillərində hamının şamü səhər yalani. [395]

Zakirin tənqid hədəfləri arasında ikiüzlü ruhanilər, üsulilər, şeyxilər deyil, eyni zamanda həyasız dərvişlər, qələndərləri də olmuşdur. Məsələn, o, "Həyasız dərvişlər haqqında" hekayəsində göstərir ki, bir qoca dərviş yoxsul olan gənc bir qadının qapısını döyərək "Məddahi-Əlinin" payının gətirilməsini tələb edir:

Təbərzinin döyüb yerə, dedi: "dur!
Məddahi-Əlinin payına gətür!"

[394] Yen orada, s.56
[395] Yenə orada, s.58

Biçarə çiyninə qoyub başını,
Abi-niysan kimi tökdü yaşını. [396]

Qadın isə Həzrət Əlinin məddahına başa salır ki, evdə yeməyə heç bir şey yoxdur, iki gündür dilinə çörək dəymir. Ona görə də dərvişin həyasızlıq edib zorla yemək istəməsi, üstəlik iftiralar atması doğru deyildir. Zakir, qadının dilindən dərvişə deyir:

Qaraçılar kimi at basa-basa,
Dərdi-sər yetirib mərdə, ünasa,

Verməyənə qaş-qabağın tökürsən,
Kiminin üstünə çomaq çəkərsən.

Qoyubsunuz adınız hərçəndi dərviş,
Dərviş ona derlər ola nikəndiş. [397]

Eyni zamanda, qadın dərvişə deyir ki, onun diyar diyar gəzib qapı-qapı dilənçilik etməsi Həzrət Əlinin yoluna da tərs gəlir. Çünki Həzrət Əli özü belə bu cür yol tutanları qəbul etməmişdir.

Onunçün buyurub cənabi-Əli
Sinfi-qələndəri hərcayi, dəli.

Oruc tutmaz, namaz qılmaz, üz yumaz,
Qapıdan çantayı dolmamış durmaz. [398]

Zakirin tənqid hədəfləri arasında məhərrəmlik və digər dini mərasimləri təhrif edənlər də var idi. Belə ki, dini mərasimlərdən sui-istifadə edən bəzi din xadimləri həm xalqı çapıb-talayır, həm də onların özlərinə xəsarət yetirmələrinə şərait yaradırdılar. Onların məqsədi dində öz əksini tapmış cəhənnəm qorxusundan istifadə edərək, daima kütləni öz əllərində saxlamaq olmuşdur. Əslində isə həmin ruhanilər üçün nə məhərrəməliyin, nə də orucluğun heç bir dəyəri yox idi. Belə ki, onlar məhərrəmlikdə şənlənməyin şəriətlə

[396] Yen orada, s.159
[397] Yenə orada, s.160
[398] Yen orada, s.161

haram olduqlarını bəyan etsələr də, özləri buna əməl etmirlər. Zakir yazırdı:

Vaiz bizə söylər şəri-Müstəfa;
Həramə mürtəkib olmayın əsla!
Özü lüm-lüm udur batində, əmma
Zahirdə dediyi mənaya bir bax![399]

Zakirin fikrincə, riyakar ruhanilərin İslama, o cümlədən imam Hüseynin şəhadətinə uyğun olmayan bu əməlləri isə müsəlmanların öz dinlərinə olan inamını və imanını azaldır. Çünki şəriətin buyurduqlarına din xadimləri əməl etməzlərsə, avam və cahil rəiyyət də etməyəcəkdir. Məsələn, o yazır:

Kimdi baxan peyğəmbərə, imamə,
Bu dağılmış düşən deyil nizamə!
Orucluqda şürbi-meyi-gülfamə,
Mahi-məhərrəmdə zinayə bir bax![400]

Şair açıq şəkildə yazırdı ki, İmam Hüseyn (ə) eşqinə Kərbəlaya gedib adını kərbəlayı qoyanlar min oyundan çıxırlar. Belə ki, bu yalançı kərbəlayılar din adından xalqın malını oğurlamaq, başqalarına böhtan atmaq və sair əməllərlə məşğuldurlar. Zakir yazırdı:

Kərbəla yolunda qatır oğrusu,
Saf əlindən salıbdır məni, doğrusu;
Günbəgün enlənir budu, sağrısı,
Səksən yaşındadır, hamıdan qıvraq.[401]

Onun fikrincə, İslamın adından məhərrəmlikdə, oruculuqda və digər dini mərasimlərdə xalqı aldadan mollaların, axundların və başqa yalançı din xadimlərinin Kərbəla müsibətində imamı qətlə yetirənlərdən heç bir fərqi yoxdur. Çünki imamı qatilə yetirənlərlə, bu gün Aşura günündə onun adından sui-istifadə edənlər mahiyyət etibarilə bir-birlərinin eynidirlər:

Təqəllübdə, məllüqdə ustadsan,
Doğru sözün yoxdu, gizbə mötadsan;

[399] Yenə orada, s.35
[400] Yenə orada, s.35
[401] Yen orada, s.25

Qatili-imamsan, İbni-Ziyadsan,
Lazımdır eyləmək əlhəzər səndən. [402]

Zakirə görə hətta, müəyyən mənada yalançı axundlar və mollalar imamın qatillərindən də qəddardırlar:

Vilayətə salıbdılar şur-şeyn,
Şərbət tək içirlər dəmül-əxəveyn;
Bunların yanında qatili-Hüseyn
Zimmədən bəridir ruzi-əsarət. [403]

Zakir təəssüflə qeyd edirdi ki, yalançı axundlar və mollaların məhərrəmlikdə həyata keçirdikləri islama zidd əməlləri artıq bir adət şəklini almışdır. Belə ki, artıq onları bu cür ağılasığmaz əməllərinə, xüsusilə zəncir vurmaq, baş yarmaq, Şəbih gəzdirmək və sairə görə heç kəs sorğu-sual etmir. Zakir yazırdı:

Soran yoxdur münəccimdən: nədir bu əmrin ehkamı
Ki, hər mahi-məhərrəmdə bular bir səngəsar eylər?[404]

Zakir şeirlərində yalnız riyakar ruhanilərin əməllərini deyil, şəriət məhkəmələrində baş verən özbaşnalıqların da iç üzünü açıb göstərmişdir. Onun fikrincə, şəriət məhkəmələrində baş verən özbaşnalıqların nəticəsidir ki, artıq dövründə heç kəs məhkəmə işlərini aparan qaziyə inanmır. Çünki xalqı xarab edən, quldurluğu və oğruluğu təşviq edən həmin qazilərin özüdür. Xüsusilə də o, "Elat əhlinin tərifi və qazinin əsl-nəsəbi haqqında", "Qarabağ qazisi" və başqa şeirlərində yazmışdır ki, pis əməllərinə görə qazilər xalq arasında hörmətdən düşmüş və gülüş obyektinə çevrilmişdir:

Eyləyibdir yenə, mən heç nə bilməm, qazi,
Xəlq arasında olubdur belə mülzəm qazi.

Yaradıbdır onu ol xaliqi-əşya bieyb,
Dari-dünyada bu surət tapılır kəm qazi.

Qazi hər yerdə olur bimәzəvü bədhərəkət,

[402] Yenə orada, s.33
[403] Yenə orada, s.52
[404] Yenə orada, s.78

Şükr-illah ki, bu həm bamәzədir, həm qazi.[405]

Zakirin fikrincə, xalqı xarab edən oğrulardan, quldurlardan daha çox iküzlü qazilər, ruhanilərdir. Çünki məhkəmələrdə qazilər haqqı deyil, onları pulla satın alan oğruları, quldurları müdafiə edirlər. Zakir yazır:

Ondan mən gördüyümü görmüşəm, indən böylə
Etməzəm taət ona gər ola qibləm qazi.

Haradan gəldi, bunlar, eylədilər xəlqi xərab,
Biri der müctəhidəm, biri müsəlman qazi…

Qazi lazımdı deyə məhkəmədə şəri-nəbi,
Nə ki, gəşt edə cahanı minib ədhəm qazi.[406]

Zakir bəzi şeirlərində qaziləri, mollaları haqq yoluna, İslam qaydalarına əməl etməyə çağıraraq, müəyyən mənada onların düzələ biləcəyinə inamını ifadə etmişdir. Zakir hesab edirdi ki, əgər qazilər, ruhanilər Qurani-Kərimin mahiyyətini həqiqi mənada dərk etsələr, doğru olmayan işlərə əl atmazlar. Bu səbəbdəndir ki, şairin özü də çıxış yolunu İslam dininin əsil mahiyyətinə, milli mədəniyyətin özünə qayıtmaqda görmüş və milli-dini qayda-qanunların olduğu kimi əməl edilməsini vacib saymışdır. O inanırdı ki, bütün hallarda qiyamət günündə ədalət bərpa olunacaq və hamı öz yaxşı və pis əməlinə görə hesab verəcəkdir:

Həzrəti İsmail olsun dəlilin,
Yetiş imdadına piri-əlilin;
Necə fərzəndinə ol dəm Xəlilin
Cəbrail gətirdi qurbandan mədəd.

Əsasi-qiyamət olanda bərpa,
Kimdir ğövrə yetən ondan masiva;
Sərdəftəri-rəsul, Xətmi-Ənbiya
Tənzili-ayeyi-Qurandan mədəd.[407]

[405] Yen orada, s.49
[406] Yenə orada, s.50
[407] Yen orada, s.39

Yaxud da:

Qibleyi-hacətə çıxıb özümü,
İmamzadəyə sürtüm üzümü,
Xak olan tənlərə tikib gözümü,
Olam sağlığıma peşiman, gəzim. [408]

"Görün bu çəxri-dunpərvər nə növi ruzigar eylər" şeirində də Zakir müsəlman xalqlarının düşdüyü geriliyi, cəhaləti, avamlığı, nadanlığı eyni zamanda, buna səbəb olan riyakar molalları, qaziləri, divanbəyləri tənqid etməklə yanaşı, bütün bunlardan çıxış yollarını da göstərmişdir. Zakirə görə, ciddi yanlışlıqlar nəticəsində müsəlmanlar vaxtilə yəhudilərin, xristianların yaşadığı pis vəziyyətə düşsələr də, İslam dünyası geriləyib "zülmətə" qərq olunsa da, onu yenidən zülmətdən işıqlığa çıxarmaq mümkündür:

Dönüb vəzi-zəmanə, fərq edən yox ziştü ziybanı,
Seçən yoxdur müsəlmandan yəhudü gəbrü tərsanı,
Zühur et, ey şəriət təxtinin şayəstə sultanı,
Götür bürqə əmalından, münəvvər eylər dünyanı,
Qalıb zülmətdə aləm, göz yolunda intizar eylər. [409]

Tannımış ədəbiyyatşünas alim, «Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı» kitabının ilk müəllifi Firidun bəy Köçərliyə görə, milli şair olan Zakirin yaradıcılığı Mirzə Fətəli Axundzadəyə mühüm təsiri göstərmişdir. F.Köçərli yazır: "Zakir xalqının dilini və dolanacağını çox yaxşı bildiyi üçün Mirzə Fətəliyə yazdığı namələrdə özünün həqiqi milli bir şair olduğunu göstərmişdir. Mirzə Fətəli isə hər şeydən artıq dost tutduğu öz millətinin sadə dili və və sadə dolanacağı olduğu üçün Zakirin bu milli ruhuna və milli ədasına artıq dərəcədə əhəmiyyət verərmiş". [410] Köçərlinin fikrincə, hətta Axundzadə bir neçə komediyasını Zakirin nəqlindən sonra yazmışdır: "…bəzilərinin rəvayətinə görə, «Hacı Qara» təmsilatının əslü binasını və Mərdi-xəsisin keyfiyyəti halını Mirzə Fətəliyə mərhum Qasım bəy nəql edibdir və həmçinin həkimi-nəbatat Müsyö Jordanın sərgüzəştinə dair bir para

[408] Yenə orada, s.92
[409] Yenə orada, s.79
[410] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.421

təfsilatı mərhum Axundzadə Zakirin dilindən yazıbdır. Vəli Mirz Fətəli bu hekayətləri qəribə bir dona geydirib, mislü bərabəri olmayan komediyalar vücuda gətiribdir". [411] Bizcə, Zakir də Bakıxanov, Vazeh, Qutqaşınlı kimi yeni nəsildə yenilkçi dini və milli ruhun oyanmasında mühüm rol oynamışdır. Zakirin Türk dilindəki (Azərbaycan) qəzəllərini Füzulinin qəzəllərinə bərabər tutan [412] F.Köçərli daha sonra yazır: "Qasım bəy Zakir həqiqi bir milli şair imiş. Öz əsrinin aynası olubdur və məişəti-milliyəsini – necə ki, var imiş, – eyni ilə yazıb, bizim üçün böyük bir yadigar qoyubdur. Öz əsərində şayani-diqqət olmuş olan bir şey qoymayıbdır ki, ona əl aprmamış olsun". [413]

Zakirin dünyagörüşü haqqındakı fikirlərimizi ümimiləşdirərək hesab edirik ki, o, sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən elmi-fəlsəfi təfəkkürə keçiddə müyyən rol oynaya bilmişdir. Belə ki, o, dini-fəlsəfi və ictimai-siyasi məsələlərə yanaşmada nisbətən yenilikçi-dünyəvi mövqedən çıxış etmş, istər riyakar ruhaniləri, istərsə də despotik çar məmurlarını bacardığı qədər cəsarətlə tənqid etmişdir. Xüsusilə, çar Rusiyasını və onun məmurlarını dolyasıyla da olsa, müstəmləkəçilikdə, despotizmdə ittiham etməsi mütəfəkkirə baha başa gəlmişdir. Bu anlamda Zakirin Şuşadan Bakıya sürgününə səbəb yalnız qardaşı oğluyla kürəkəninin çarizmə qarşı milli ruhlu əməlləri deyil, eyni zamanda onun in özünün də bir çox şeirlərində dolayısıyla da olsa, çar Rusiyasının müstəmləkəçiliyinə, zülmkarlığına, ədalətsizliyinə etiraz etməsi olmuşdur. Ona görə də, Zakirin dünyagörüşündə öz əksini tapan ictimai-siyasi məsələlərin xüsusi çəkisnin olduğuna inanırıq. Eyni zamanda, o, fəlsəfə və onun əsas problemləri ilə birbaşa maraqlanmasa da, ancaq onun sxolastik təfəkkürü tənqid edərək elmi-fəlsəfi təfəkkürə meyil etməsi də açıq hiss olunur. Hər halda, Zakir bir tərəfdən İslam dininə, bu dindəki Allah anlayışna, Qurani-Kərimə və digər məsələlərə bağlılıqla yanaşı haqq yolunu azmış riyakar ruhaniləri, təriqətləri də kəskin şəkildə tənqid etmişdir. Başqa sözlə, Zakir İslam dininin artıq riyakar ruhanilərin və despotik müsəlman rəhbərlərinin əlində oyuncağa çevrilməsi təhlükəsini görmüş və buna qarşı mücadilə etmişdir.

[411] Yenə orada, s.421-422
[412] Yenə orada, s.338
[413] Yenə orada, s.350

MİR MÖHSÜN NƏVVAB

Ensiklopedik (tarixçi, şair, ilahiyyatçı, rəssam, xəttat, musiqiçi) biliyə malik mütəfəkkirimiz Mir Möhsün Nəvvab (1833-1919) 1833-cü ildə Şuşada dünyaya gəlmişdir. O, doğma dili türk dili (Azərbaycan) ilə yanaşı, ərəb və fars dillərini də mükəmməl bilmiş, yalnız dini elmləri deyil dünyəvi elmlərdən (riyaziyyat, kimya, coğrafiya, astronomiya, tarix və b.) də xəbərdar olmuşdur. Müəllimliklə məşğul olmaqla yanaşı, o, 1872-ci ildə "Məclisi fəramuşun" ("Unudulmuşların məclisi") adlı ədəbi-bədii məclis yaratmışdır ki, onun da ömrü 20-ci əsrin əvvəllərinə qədər sürmüşdür. 19-cu əsrin sonlarında şəxsi mətbəəsini yaradan Nəvvabın təşəbbüsü ilə 1903-cü ildə Şuşada qiraətxana-kitabxana da açılmışdır. Türk, ərəb və fars dillərində 30-dan yuxarı əsərin müəllifi olan Nəvvabın əsas əsərləri aşağıdakılardır: "Bəhrül-hüzən", "Təzkirə", "Divan", "500 nəsihət", "Nürul-ənvar", "Kənzül-mühən", "Məzamir", "Ziyaül-ənvar", "Müseyibnamə", "Şəmsül-hidayə", "Şərhi-üstürlab", "Məzlumnamə", "Kəşfül-həqiqə" və b.

Dini-fəlsəfi görüşləri. O, İslam-Şərq mədəniyyətinə və milli xüsusiyyətlərə münasibətdə A.A.Bakıxanov, İ.Qutqaşınlı, Nigarinin yolunu tutmaqla yanaşı, onlara nisbətdə bu məsələlərdə daha çox mühafizəkarlığa meyil göstərmişdir. Hələ, 19-cu əsrin ikinci yarısında tanınmış mütəfəkkir Həsən bəy Zərdabinin qurucusu olduğu «Əkinçi» qəzetinə (1875-1877-ci illər) göndərdiyi yazılarında Nəvvab İslam dininin mühafizəkar müdafiəçisi kimi çıxış etmişdir. Onu «Əkinçi»yə məqalələr yazmağa sövq edən amil həmin dövrdə bu qəzetdə dünyəvi elmlərin, yoxsa dini elmlərin zəruriliyi ilə bağlı gedən müzakirələr olmuşdu. H.Zərdabinin başlatdığı bu müzakirələrdə Azərbaycan Türk ziyalıları iki - mütərəqqi və mühafizəkar qismə parçalanmışdır. Zərdabi başda olmaqla bir çox mütərəqqi ruhlu mütəfəkkirlərimiz (S.Ə.Şirvani, Ə.Gorani və b.) hesab edirdilər ki, dini elmlərlə yanaşı, dünyəvi elmlərin də öyrənilməsi zəruridir.

Ancaq dini və dünyəvi elmlərdən hansının vacibliyi məsələsində islam elmlərini önə çəkən, bu mənada dünyəvi emləri də onun tərkib hissəsi kimi görən M.M.Nəvvab «Əkinçi»yə «Hadimül-Qəvaid» imzası ilə göndərdiyi bir məqaləsində H.Zərdabiyə, S.Ə.Şirvaniyə və başqa mütərəqqi ruhlu mütəfəkkirlərə üz tutaraq yazırdı ki, hər bir müsəlman ilk növbədə şəriəti bilməli və ona əməl etməlidir. Onun fikrincə, müsəlman şəriəti bilərsə, artıq onun dini ayin və mərasimlərlə bağlı əməlləri də buna uyğun olacaqdır. Bu anlamda bir müsəlmanın İmam Hüseynə (ə) sevgi əlaməti olaraq başını yarıb-yarmaması onun ağılsızlığına, nadanlığına dəlalət edə bilməz. Nəvvab hesab edirdi ki, bu işi görənlər hansı məqsədlə etdiklərini yaxşı anlayırlar: «Ağıllı şəxslərin baş çarpmağa mübaşir olmamağı aşkar böhtandır, bəlkə əla və ədnadan hərə bir tövr mübaşir olur. Bir parası baş çarpır, bəzi təbl, ya sinc çalır, bəzi sinəzənlik edir. Qərəz, hər kəs öz əhvalına münasib bu əhvalata şərikdir».[414]

Nəvvabın fikrincə, kimsə İmam Hüseyn (ə) yolunda baş yarmağı, onun üçün göz yaşı tökməyi divanəlik, axmaqlıq kimi görürsə yanılır: "Xaricdən görən şəxs başçapanı divaniliyə həml etmək baş çapmaqlığın haramlığına dəlil olsa gərək. Biz namaz da qılmayaq, çünki çox şəxs bizim namazı da axmaqlıq hesab edir?".[415] O, iddia edirdi ki, başını yaran müsəlmanların nəinki bədəni zərər görmür, hətta baş çapmaq səbəbindən bir para naxoşluluqlardan salamat olurlar. Bütün bunların təcrübədə sübut olunduğunu yazan Nəvvaba görə, şəriət əqlin taxtındadır demək də iftiradır: "Şəriət əqlin təhtində olmaq məhz iftiradır, bəlkə əql şəriətin təhtindədir və əgər əql şəriətdən yuxarı olsa, murad əqli-külldür ki, xatəmül-ənbiya ola, nəinki üquli-naqisə".[416]

Nəvvaba görə, sübut olunmuşdur ki, baş yarmaqdan bədən ziyan deyil, xeyir tapır: "Təəccüb budur ki, Əhsənül-Qəvaid özü iqrar edir üləmanın baş çarpmağı mən (qadağan) eləməyinə və bu nöqtəni fəhm etmir ki, hərgah baş çarpmaq haram olsa, üləma

[414] Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, "Avrasiya Press", 2005 s.344
[415] Yenə orada, s.344
[416] Yenə orada, s.344

başıaçıq, ayaqyalın baş çarpanların qabağına düşməz".[417] Beləliklə, Nəvvab belə bir qənaətə gəlirdi ki, kim İmam Hüseyn (ə) yolunda baş yarmağı, göz yaşı axıtmağı ziyanlı əməl sayırsa, onlar bütövlükdə İslam dininə, Peyğəmbərə (s) və onun Əhli-beytinə qarşı çıxmış olurlar.

Qeyd edək ki, bu məqalədə əsas hədəf dini xurafatı və mövhumatı tənqid edərək dünyəvi elmlərin öyrənilməsini təbliğ edən başda H.Zərdabi olmaqla, "Əkinçi" qəzeti idi. Həmin məqamda H.Zərdabini və "Əkinçi"ni müdafiə edərək dünyəvi elmlərin təbliğinin vacibliyini müdafiə edən tanınmış mütəfəkkir Seyid Əzim Şirvani bu baxışlarına görə Nəvvabı tənqid etmişdir. Şirvani "Əkinçi" də bu məsələ ilə bağlı nəşr olunan bir şeirində Nəvvabı qəflət yuxusundan oyanmağa, əql sahibi olmağa dəvət etmişdir. O yazırdı ki, dini elmlərlə yanaşı dünyəvi elmlərin vacibliyindən bəhs edən "Əkinçi" qəzetinin müəllifləri, o cümlədən Zərdabi nə dinindən, nə də imamlarından üz döndərməmiş, əksinə, ağlı başında olan müsəlmanlar kimi Peyğəmbərə (s) və onun övladlarına həmişə hörmətlə yanaşmışlar. Seyid Əzim yazırdı:

Kim deyir ağlama sən Kərbübəla sərvərinə?
Canımız cümlə fəda olsun onun Əkbərinə,
Ağladı ərzü səma təşnə ölən Əsgərinə,
Onu inkar edənin zatına lənət, Hadi![418]

S.Əzim Nəvvabı başa salmaq istəyirdi ki, burada məqsəd nə imamları danmaq, nə də İslam dininə qarşı çıxmaqdır. Əksinə, İslamı daha dərindən öyrənib, başqa millətlər kimi tərəqqiyə çatmaq və köhnəpərəstliyə son qoymaqdır. Şirvani yazırdı:

Xaçpərəstlər hamısı açdı gözün düşdü qabaq,
Dalda qaldıq tökülüb cəhl ilə biz, ay sarsaq,
Bəs nə vəqti bizə qismət olacaq göz açmaq?
Əqlə gəl, Tanrıya bax, bəsdi bu qəflət, Hadi![419]

M.M.Nəvvab isə S.Ə.Şirvaninin bu fikirlərinə cavab olaraq yazırdı ki, əgər o, doğrudan da Həzrət Əlinin yolunda olsaydı, dini ayinlərə və mərasimlərə bu cür yanaşmazdı. Nəvvaba görə, əsil

[417] Yenə orada, s.345
[418] Yenə orada, s.404
[419] Yenə orada, s.404

müsəlman o kəsdir ki, Allahı, Peyğəmbəri (s) və imamları yaxşı tanıyır və onların yolunda canlarını əsirgəmir:

Cəddini mədh edən vəqtə, əya alicənab,
Niyə qarnına düşər sancı, edərsən təbü tab,
Sən dəmən kimi gözün yaşını tök, başını çap,
Cəddini yaxşı tanı, mərtəbəsin qan, Əzim!

Aç bəsirət gözünü şahi-şəhidanə tərəf,
Baxgilan Kərbübəla səmtinə meydana tərəf.
Məhliqa canları gər tiği-cəfa ilə tələf,
Gör ki, sən də olusan qanına qəltan, Əzim![420]

Nəvvab birmənalı şəkildə imamlar üçün göz yaşı töküb başlarını yaranların doğru yolda olduğunu, bunun əleyhinə çıxanların isə ancaq həcvə layiq olmasına inanırdı. Nəvvab yazır:

Gər yazım həcv sənə cümlə müsəlmanə dəyər,
Zəmm daşın gər atam, şişeyi-imanə dəyər,
Bədən hadis olan sədəmə yəqin canə dəyər,
Nə edim, çarə nədir, cuş qılır qan, Əzim.[421]

Nəvvabın imamlar məsələsində bu cür mövqe tutması təsadüfi deyildi. Belə ki, həmin dövrün əksər Azərbaycan mütəfəkkirləri kimi, onun da yaradıcılığında Əhli-Beyt sevgisi, Həzrət Əliyə və imamlara hörmət, o cümlədən Kərbəla hadisəsi mühüm yer tutmuşdur. O, Həzrət Əliyə olan sevgisini belə ifadə edirdi:

Cədi-zülfün səfheyi-rüxsarə yazmış, ya Əli,
Xali-hindu guşeyi-ruyində qənbər tək ləziz.[422]

Xüsusilə, Kərbəla hadisələrinə həsr etdiyi növhələrində, o cümlədən "Məzlumnamə"sində İmam Hüseynin şəhadətə yetirilməsini dini-mistik çalarlarla ifadə edən Nəvvaba görə, Peyğəmbər övladı şəhid olub qana batan zaman aləm dağılmalı, dövran qana dönməli idi:

[420] Yenə orada, s.421
[421] Nəvvab M.M. Əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006, s.62
[422] Yenə orada, s.25

Aləm xarab olaydı qana batanda Əkbər,
Qana dönəydi dövran, peykan əməndə Əsğər,
Ah ol zaman ki, düşdü bisər gülgün kəfənlər,
Cismi-şərifi üryan, qana qəltan, Hüseyn vay![423]

Və ya:

Kərbübəla dəşti olub laləzar,
Nəşi-Hüseynim qalıbdı biməzar.
Peykəri-üryani-şəhidan fikar,
Eylə mədət, ey məhi-rüfət, Əli! [424]

Nəvvaba görə, həzrət Hüseyn öz şəhadətilə İslam dininə rəvac vermişdir ki, bununla da müsəlman dünyası yeni bir mərhələyə daxil olmşdur:

Ya Hüseyn, ey xaki-payin aləmin başına tac,
Ey şəhadətlən verən İslam dininə rəvac.
Etgilən Nəvvabi-zarın dərdi-zarına əlac,
Cəzb qıl ta bilməsin dünya nədir, üqba nədir.[425]

Və ya:

Ey qalan Kərbübəla dəşti ara zari-vəhid,
Yarü-ənsarını öldürdülər bu qövmü-ənid.
Ah o dəmdən ki, səni Şümri-şərir etdi şəhid,
Ey şəhi-Kərbübəla, sibti-Rəsulüs-səqleyn,
Seyyidi-əhli-cinan, şəhreyi-əhli-hərəmeyn. [426]

Ümumiyyətlə, Nəvvabın yaradıcılığında uzun müddət ehkamçı-mühafizəkar "İslam mədəniyyəti", xüsusilə şiə imamiliyi təəssübkeşiliyi mühüm yer tutsa da, onun dünyagörüşündə ilahi sevgi də öz əksini tapmışdır:

Əlimdə eşq tuğrası, sərimdə yar sövdası,
Nə qəm, məşhər günü, yara, sənin tək dadxahım var.[427]

Və ya:

Yox məlaməti-aşiqi-biçarə gər candan keçə,
Bir belə canan yolunda xanimandan keçə,

[423] Yenə orada, s.116
[424] Yenə orada, s.118
[425] Yenə orada, s.120
[426] Yenə orada, s.125
[427] Yenə orada, s.28

Bu degil halva ki, molla dinü-imandan keçə,
Bəlkə bu sövdayi-kamili-gükruxan sövdasıdır.[428]

Hesab etmək olar ki, Nəvvabın bu şeirlərindən sufizm iyi gəlir. Çünki Nəvvabı sevdalandıran ilahi bir sevgidir ki, Musaya bu sevgi Turda təcəlla etmişdir:

Yar yenə cilvə edib aləmə,
Cümleyi-əyadə hüveyda nədir?

Ənfəsü afaqa təcəllası var,
Turda Musaya təcəlla nədir?

Cilvəsi əşyalara gər yetməyib
Sərvdə bu qamətü bala nədir?

Zülmətü nur içrə nümayan olan,
Zərreyi-xurşidə peyda nədir? [429]

Nəvvaba görə, bu sevgi elə bir sevgidir, onu hər zahid anlamaz. Zahidin fikri-zikri maddi nemətlərdədir, amma o bilmir ki, hər şeyin sahibi var və əsil sevgi də Ona olmalıdır. O, yazır:

Bir belə canana əgər aşiqi,
Canını qurban edə, pərva nədir?

Narına yanmağa Səməndər kimi,
Şəminə odlanmağa pərvanədir?
Zahidi-biçarəni heyrət alıb,
Fikri, xəyalı budu, həlva nədir?

Kor gəlib, kar qalıb qanmayıb,
Aləmi-mənada bu məna nədir? [430]

İctimai-siyasi görüşləri. Bizcə, Nəvvab həyatının son dövrlərində nisbətən ifrat şiəçilik, imamilik təəssübkeşiliyindən uzaqlaşmışdır. Məsələn, o, 1882-ci ildə qələmə aldığı "Musiqi elmi

[428] Yenə orada, s.28
[429] Yenə orada, s.35
[430] Yenə orada, s.36

haqqında" kitabında əslində İslam dinində də musiqinin haram hesab olunmadığını sübut etməyə çalışmışdır. Eyni zamanda, Nəvvab musiqinin insanlar üçün vacibliyini, əhəmiyyətliyini göstərmək üçün Aristotel, Pifaqor, Farabi, İbn Sina və başqa filosofların musiqiylə məşğul olmalarından nümunələr gətirmişdir.[431]

İfrat mühafizəkarlıqdan uzaqlaşıb yenilikçiliyə meyil etməsi baxımından Nəvvabın 19-cu əsrin sonlarında qələmə aldığı «Millətin birləşməsi haqqında» şeiri də çox diqqətəlayiqdir. O, həmin şeirində başqa millətlərin tərəqqiyə üz tutduğu bir zamanda Qafqaz türklərinin o cümlədən Azərbaycan türklərinin hələ də qəflət yuxusunda olmasına etirazını bildirib:

Cümlə millətlər tapdılar rifət,
Saldılar ələ şənilə şövkət,
Cümləsi edər bizlərə töhmət,
Ayılın, millət, xabi-qəflətdən,
Qurtarın, qardaş, bu cəhalətdən.[432]

Nəvvab Avropa ölkələri ilə müqayisədə, türk-müsəlman məmləkətlərinin böhran içində olduğunu görür və onu aradan qaldırmağa, İslam dini ətrafında sıx birləşməyə çağırır, millətin birliyini nifaq və cəhalətdən uzaq durmaqda görmüşdür:

Ey müsəlmanlar, amandır aman,
Gülzari-dini etməyin xəzan,
Dərdimiz qalıb cümlə bidərman…
Əl çəkindir dəm iftiraqdan,
Yapışın yeksər ittihaddan,
Qurtarın, qardaş, ehtiraqdan,
Ayılın, millət, xabi-qəflətdən,
Əl çəkin bir dəm bu cəhalətdən.[433]

Nəvvaba görə, başqa millətlər tərəqqiyə üz tutub ittifaq etdikləri halda müsəlman xalqların hələ də bir-birlərinə yaxınlaşmaq niyyətləri yoxdur. Üstəlik, müsəlmanlar milli birlik yaratmaq əvəzinə, öz aralarında qovğa, münaqişə içindədirlər. O, yazır:

---

[431] Caferoğlu A. Azeri edebiyatında istiklal mücadilesi iszleri//Azərbaycan Yurt Bilgisi,Yıl: 1, sayı: 8-9, 1932, avqust-eylül, İstanbul, s.257-258
[432] Nəvvab M.M. Əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006, s.95
[433] Yenə orada, s.95

Millətlər hamı ittifaq alıb,
Aləm əhlinə vəlvələ salıb,
Bizim əhlimiz mat olub, qalıb…
Bu nə şurişdir, bu nə qovğadır,
Bu nə büzğü kin kim, hüveydadır,
Bu nə bəhsdir, qövli-bicadır…

İttifaq edib eyləyin səvab,
İftiraq etməyin manəndi-dəvab,
Doğru yoldur kim, göstərir Nəvvab,
Ayılın, millət, xabi-qəflətdən,
Qurtarın, qardaş, bu cəhalətdən. [434]

Nəvvaba görə, müsəlmanlar arasında adını gah mürşid, gah müqtədir qoyub, «dini-mübinə rəxnə salanlar» riyakar mollalar, ruhanilər və despotik məmuurlardırlar. Onun fikrincə, xüsusilə də gündə bir təriqətə tapınanlar İslam birliyinə əngəl olurlar.

Aralıqda itib hökmi-şəriət,
Xahişlərin eyləyiblər təriqət,
Bidət salıb, ad qoyurlar həqiqət,
Bu bidəti zərbəft edər, şal edər.

Din rövnəqi pozulubdur bulardan,
Müşəxxəsdir, mübindir kəma-kan,
O işlər ki bular tutar biguman,
Nə aqillər eylər, nə cühhal edər. [435]

Başqa sözlə, İslam aləmində qarşıdurma yaradanlar, ilk növbədə, Həzrət Əlini ilahiləşdirən əliallahilər, dində islahat aparmaq adı ilə onu korlayan babilər, şeyxilər və başqalarıdır. Nəvvab yazırdı ki, nə vaxta qədər bütün müsəlmanlar İslam dininə eyni gözlə baxa bilməyəcəklər, yəni bu dinin həqiqi mahiyyətindən çıxış etməyi bacarmayacaqlarsa, o zaman onların vəziyyəti bu dünyada daima çətin və müşkül olacaqdır:

[434] Yenə orada, s.95-96
[435] Yenə orada, s.38

Bunlar salır aləmlərə qovğanı,
Təşrih edib dağıdırlar dünyanı,
Pəst edirlər şəriəti-Quranı,
Bu ətfalı inanma Dəccal edər.

Bir-birinə büxl edər aşikar,
Müəlmanı bir-birinə qırdırar,
Halva yeyib bədöv atlaq tək qızışar,
Dizə çöküb qalü mənqal edər.[436]

Nəvvaba görə, İslam dini adı altında nə qədər məzhəblər varsa, bu dindəki bütövlüyün, birliyin bir o qədər sarsılması deməkdir. Çünki tək Allaha sığınan müsəlmanı hər bir məzhəbpərəst öz tərəfinə çəkir. Bununla da müsəlman bilmir ki, hansının sözünə inansın. Bununda nəticəsində onlar hamısı bunu edərkən Allahın və Həzrət Məhəmmədin adından danışırlar. Nəvvab yazır:

Gah mürşid ad qoyur özünə, gah müqtədir,
Dini-mübinə rəxnə salıb, eylər iftixar,
Təsbihü teylesan götürüb eylər inkisar,
Hər kəs əlinə düşsə onu fənlə soyar,
Gəldik cahana haqqı tapaq, molla qoymadı.

Gah sufi məzhəbinə verir sidqlə rəvac,
Gah dəhri, gahi şeyxiliyə eylər ibtihac,
Gahi üsuli, gahi Kərimxanə ehtiyac,
İslam dininə salır hər biri evicac,
Gəldik cahana haqqı tapaq, molla qoymadı.[437]

Yaxud da:

Ömrümüzü puç edib bətalətlə,
Gah üsuli və gah şeyxilər.
Görmədim mən bu işlərin səmərin,
Bu səfahətdə tanımadım bir əsər. [438]

[436] Yenə orada, s.39
[437] Yenə orada, s.100
[438] Yenə orada, s.41

Mollaların, məzhəbpərəstlərin danışdıqlarını hiylə, cəfəngiyat sayan Nəvvabın fikrincə, onların yalançı etiqadları milləti İslamdan uzaqlaşdırır, ümmət arasında təfriqə salırlar. Deməli, müsəlman üçün əsas kitab yalnız Quran olmalı və ona sarılmalıdır:

Hər nə danışsalar hamısı lafdır yəqin,
Xudrəyü xudpəsəndü kəlməbazü pürzi kin,
Avarə qoydu milləti bu rənəsazi-din,
Təfriqi-ümmət içrə salıb etdilər qəmin,
Gəldik cahana haqqı tapaq, molla qoymadı.[439]

Nəvvab müsəlman xalqların gerilikdən inkiçşafa doğru getməsinin çıxış yolunu İslam alimlərinin məsələyə qarışmasında, müsəlmanlara doğru yol göstərməsində görürdü:

Harda qalıbdı alimi-rəbbanilər, hanı?
Gün kimi rövşən eyləyə ta cümlə dünyanı,
Rövnəq verə şəriətə o elmlər kanı,
Nur ilə zülməti, əzizim, axtarıb tanı,
Gəldik cahana haqqı tapaq, molla qoymadı. [440]

Bizə elə gəlir ki, Nəvvabın əvvəlki dövrlərlə müqayisədə, sonrakı dönəmlərdə İslam dininə və yeniləşməyə münasibətdə mütərəqqi mövqe tutmasında erməni-müsəlman münaqişəsi də mühüm rol oynamışdı. Özü də Nəvvab açıq şəkildə yazırdı ki, bu münaqişənin əsil səbəbkarı olan ruslar ermənilərlə birlikdə türklərə-müsəlmanlara qarşı vəhşilik törədiblər:

Məscidi yandırıb əramənü rus,
Hər iki qövm oldular mənus,
Rəhməti-həqdən olub məyus,
Var ümidim ki, iş ola məkus... [441]

Yaxud da:

Qalaşayovun buyuruğuyla ruslar, kazaklar,
Neçə əyan evlərinə od qoyub yandırdılar,
Ermənilə yügürüşüb həm məscidə od vurdular,
Şöləsin qalxızdılar, ta dərgahi-sübhanə bax.[442]

[439] Yenə orada, s.100
[440] Yenə orada, s.101
[441] Yenə orada, s.94

Doğrudur, müsəlmanlar – türklər ruslarla ermənilərin layiqli cavablarını da veriblər. Hər halda Nəvvab yazır ki, rusların oyununa gələrək türklərə – müsəlmanlara saldıran ermənilər də, onların havadarları da sonunda məğlubiyyətə düçar olublar:

Ermənilərdən o qədri qətl olundu ol zaman,
Bir qəbrdə üç-dördün eylədilər nihan,
Qoydular üz qaçmağa ol dəmdə çün pirü cavan,
Aç bəsirət gözlərin, gər mərdsən meydanə bax.

Qalayaşov bu qissələrdən baxəbər oldu o dəm,
Əmr qıldı ləşkərinə, saldılar şeypura dəm,
Pəs keşişlər sülh üçün qalxızdı əczilə ələm,
Məscidə yüz qoydular, sən əhdə bax, peymanə bax.[443]

Çar Rusiyasının əliylə və birbaşa iştirakıyla gerçəkləşən erməni-müsəlman münaqişəsi bir daha göstərdi ki, bir çox cəhətlərə görə ermənilərdən və onların havadarlarından geri qalan müsəlmanlar – türklər yalnız sxolastik hala gətirilmiş İslam mədəniyyətinə güvənməklə irəliyə gedə, tərəqqi edə bilməzlər. Bunun üçün müsəlmanların dünyəvi elmləri öyrənməsi, texnika və başqa sənətlərə yiyələnməsi də vacibdir.

Nəvvabın dünyagörüşünə aid dini-fəlsəfi və ictimai-siyasi məsələləri ümumiləşdirərək, belə nəticəyə gəlirik ki, o, öncə qarşımıza sxolastik təfəkkürün nümayəndəsi kimi çıxır. Belə ki, Nəvvab məhərrəmlikdə baş yarıb qan tökməyi, eləcə də mərsiyəçiliyi ciddi şəkildə müdafiə etmişdir. Ancaq Nəvvab 19-cu əsrin sonu, 20-ci əsrin əvvəllərində yazdığı əsərlərində istər dini və dünyəvi emlərdən hansının zəruriliyi, istərsə də İslam dini ilə bağlı digər məsələlərə münasibətdə mütərəqqi ruhlu islamçıların mövqeyinə daha çox yaxınlaşmışdır. Ola bilsin ki, sonralar bu məsələlərlə bağlı daha dərin biliklərə yiyələnməsi, başqa dinə tapınan millətlərin inkişaf etməsi, erməni-müsəlman münaqişəsi və başqa məsələlər onun dünyagörüşündə xeyli dərəcədə dəyişikliklərə səbəb olmuşdur. Xüsusilə də, müsəlmanların

[442] Yenə orada, s.97
[443] Yenə orada, s.99

qonşuları olan xristian inanclı millətlərin – erməni, gürcü, rus və başqalarının Qərb mədəniyyətinin təsiri altında inkişafını görən, bunun müqabilində soydaşlarının, dindaşlarının isə geriliyinə dözə bilməyən Nəvvabda artıq yeni bir ruh görürük. Bütün hallarda Nəvvabın dünyagörüşündə, xüsusilə də ömrünün son dövrlərində Şərq fəlsəfəsinin mütərəqqi ənənələrinin dirçəldilməsi, İslam dininin əsil mahiyyətinin dərki və milli fəlsəfi baxışlara yaxınlaşma meyli güclü olmuşdur.

HEYRAN XANIM

XIX əsrdə klasik fəlsəfə ilə qeyri-klassik fəlsəfə arasında tərəddüd edən, bir çox hallarda dünyəvi fəlsəfi təfəkkürə yaxınlaşan mütəfkkirlərimiz arasında əsli Naxçıvandan olub Təbrizdə yaşamış Heyran xanım da olmuşdur. Təqribən 1780-ci illərdə anadan olub 80 il ömür sürmüş Heyran Xanımın nəsli-kökü bir tərəfdən Dünbüli, digər tərəfdən isə Kəngərli Türk etnosları ilə bağlıdır. Məhəmmədəli Tərbiyət "Danişməndani-Azərbaycan" əsərində Heyran xanım haqqında yazır: "Heyran xanım Azərbaycanın məşhur ailələrindən və Dünbüli tayfasının hörmətli qadınlarından olmuşdur. O. Təbriz şəhərində doğulmuş, lakin onun nə doğulma, nə də vəfatı tarixi məlum deyildir. Mən (M.Tərbiyət) onun qohumlarından eşitmişəm ki, Heyran Xanım səksən yaşında vəfat etmişdir. Onun divanı dörd min beş yüzə yaxın fars və türk dillərində qəsidə, qəzəl, qitə və tərcibəndlərdən ibarətdir. Heyran Xanımın şeirlərindən çoxu Abbas Mirzə və onun bacısı haqqında deyilmişdir". [444]

Qeyd edək ki, Heyran Xanım dövrünə müvafiq fars dilində yüksək təhsil almış, Şərqin Firdovsi Sədi, Hafiz, Nizami, Füzuli, Nəsimi kimi klassiklərinin yaradıcılığını oxuyub öyrənmişdir: "Onun şeirlərində Azərbaycan sənətkarlarından Həsənoğlu, Nəsimi və Füzulinin təsiri akşar duyulur. Şairənin bir sıra qəzəlləri dahi Füzuliyə nəzirə şəklində yazılmışdır. Lakin şairənin orijinal şeirləri daha çoxdur. Belə şeirlərində o, bir tərəfdən təmiz eşqin, saf məhəbbətin vəsfini verir, digər tərəfdən zəmanə zülmünün çoxluğundan bəhs edərək dövranın möhnətindən, fələyin gərdişindən acı-acı şikayətlənir. Heyran xanımın əsərləri nikbin pafosu, tərənnümün səmimiliyi, dilin sadəliyi və aydınlığına görə XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatında xüsusi yer tutur". [445]

Onun dünyagörüşündə əsasən şiəlik və sufilik izləri daha çox özünü büruzə verir. Məsələn, o, 1831-ci ilə Təbrizdə və ətraf

[444] Tərbiyət Məhəmmədəli. Danişməndani-Azərbaycan. Bakı,Azərnəşr, 1987, s.378-379

[445] XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cilddə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.407

ərazilərdə yayılmış vəba xəstəliyindən bəhs edərkən türk, qeyri-türk əhalini dini anlamda müsəlman deyil, şiələr kimi qələmə vermişdir:

İlahi, hələk oldi şiələr,
Torpaqda yatdı yeniyetmələr. [446]

Heyran Xanımın sufiyanə yazdığı şeirlər isə daha çoxdur. Belə ki, şairənin şeirlərində ilahi sevgiyə qovuşmaq axtarışı hiss olunur. Heyran xanım yazır:

Çarə yox dərdimə ol ləli-dütadən qeyri,
Kimsə tutmaz əlimi zülfi-rəsadən qeyri,
Yoxdu bir yar, edə halımı dildarıma ərz,
Səri-kuyunda məgər badi-səbadən qeyri,
Bəxtimiz şeşdəri-heyrətdə idi, çünki bizə,
Görmədi yar rəva çövrü cəfadən qeyri.
Gərçi dildar mənə eylədi çox zülmü sitəm,
Mən ona eyləmənəm mehrü vəfadən qeyri. [447]

Heyran xanım "Ey həkim" şeirində də ilahi eşqə qovuşmaq üçün çəkdiyi iztirabın, bu yolda sərf etdiyi zəhmətin davasını axtarır:

Bir nəzər ləli-ləbi-cananə eylə, ey həkim,
Çarəyi bu dərdi-bidərmanə eylə, ey həkim!
Gər bəhşiti-cavidan istərsə könlün şövqilə,
Bir güzər, sən məhfili-cananə eylə, ey həkim!
Hicri-dilbər öldürür axırı məni, sən rəhm elə,
Xəncərin çək, qeylimi mərdanə eylə, ey həkim!
Qıl tərəhhüm haqlıma, eylə əlaci-dərdimi,
Bir dəva ver, əqldən biganə eylə, ey həkim!
Rahi-həq istərsə könlün, məscidə girmə, saqın,
Şövqilə əzmi-rəhi-meyxanə eylə, ey həkim!
Çəkmə zəhmət xarü xəsdən, əzmi-kəbə eyləmə,
Qəsdi-bəzmi-vəsli-sahibxanə eylə, ey həkim!
Bir qulaq as naley-Heyrana, hifz et naləsin,
Bəzmi-hikmətdə onu əfsanə eylə, ey həkim! [448]

[446] Tərbiyət Məhəmmədəli. Danişməndani-Azərbaycan. Bakı,Azərnəşr, 1987, s.379
[447]Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cilddə, 1-ci cild. Bakı, "Elm", 1981, s.71
[448]Yenə orada, s.72

Bizə elə gəlir ki, Heyran xanımı Məcnun kimi səhralara salan da Yaradana olan sonsuz sevgidir. Onun üçün, bu dünyada əgər gerçək bir sevgi varsa, o da Yaradana olan uca və ilahi eşqdir ki, ancaq xilas yolu da Ona bağlıdır. Bu anlamda hər hansı sevgiliyə olan bənzətmələr formal xarakter daşıyır, çünki bu dünyadakı məcnunluq, ya da leyliliyin özü də ilahi eşqin zərrələridir. Məsələn, o yazır:

Ey gözəl, yoxdur mənim tək qəddinə dilbaxtə,
Qədrimi mən bikəsin bil sən, dolanım başına!
Mən düşüm səhralərə Məcnunsifət, şuridəvar,
Qıl təmaşa halıma, gül sən, dolanım başına![449]

Ya da:

Qəmim əğyardən hərçənd gizlətdi, nihan etdim,
Görüb payanə yetməz, eşqimin sirrin bəyan etdim,
Gecə ta sübh olunca nalə çəkdim, ələman etdim,
Səhər vaxtı olub diltəng əzmi-gülistan etdim,
Çü, Heyran nalə etdi, bülbüli-şeydayə bənzətdim.[450]

Heyran xanımın daxili iztirablarını aradan qaldıracaq Yaradanla yanaşı, gerçək bir "Yar"a da ehtiyacı var idi. Həmin "Yar" Məcnunsifət, Fərhadsifət, Xosrovsifət bir Məhbub idi ki, şairə bunu gizlətmir də:

Olubdu qəm yatağı, şad gördüyün könlüm
Dağıldı qüssədən , abad gördüyün könlüm.

Diyari qəmdə giriftarü dəstgir oldu,
Kəməndi firqətə, azad gördüyün könlüm.

Fəraq dərdinə axtardə, tapmadı çarə,
Cəmi hikmətə ustad gördüyün könlüm.

Səriri-vəsldə Xosriovsifət oturmuşdu,
Olubdu kuhdə Fərhad, gördüyün könlüm.[451]

[449]Yenə orada, s.74
[450]Yenə orada, s.75
[451] XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cilddə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.408

Başqa bir şeirində də şairə "Yar" üzündən hicrandan üzüldüyünü, həsrətə dözə bilmədiyini yazır:

Hicran ələmi saldı ayaqdan məni-zari,
Daruyi-vüsali mənə bir çarə yetirsin.

Səbrim kəsilib, yar mənum canımı alsın,
Ya şad eləsin vəsl ilə, didarə yetirsin...

Gəl Tanrı üçün bunca sitəm eyləmə izhar,
Qoy yarə özün bu dili-avara yetirsin.

Bikəsliyimə rəhm eyləsin xaliqi-biçün,
Heyrani o şahzadə digər-barə yetirsin. [452]

Heyran xanımın düşüncələrindəki Tanrı ilə "Yar"ı, utopik və gerçək anlamda dərk edib, hər iki anlayışın mahiyyətində bir bütünlüyü görmək zəruridir. Çünki obyektiv aləmdəki bir "Yar"ın, yəni Məcnun, Fərhad, Xosrov sifətindəki sevgilinin varlığı, yeganə Yaradanın varlığının arxa planda qalması demək deyil. Bəlkə, əksinə hesab etmək olar ki, obyektiv aləmdəki "Yar"ı arzulamaq, üstəlik bunun üçün obyektiv, ya da qeyri-obyektiv aləmlərin sahibi olan Yaradandan yardım diləmək özü də bir üsuldur. Hesab etsək ki, Tanrı obyektiv aləmdəki Aşiqlə Məşqun qovuşmasının, - istər ruhi, istərsə maddi anlamda olsun, əsas səbəbkarıdır, o zaman bu qovuşmanın sonunda Tanrının özüylə bir bütünləşmə olaraq başa düşmək də olar. Əgər Tanrı obyektiv aləmdəki iki sevgilinin maddi anlamda qovuşmasından deyil, ancaq ruhi bütünlüyündən yanadırsa, bunun da bir anlamı olsun gərək. Ola bilsin ki, Heyran xanım kimi "Yar"dan yazıb onun vüsalından bəhs edənlər, həmin "Yar"ı iki anlamda dərk ediblər. Başqa sözlə, "Yar" anlayışını birmənalı şəkildə ilahiləşdirmək qədər, bu məfhumu sırf cismani anlamaqda irəli sürmək də doğru deyildir. Bizcə, ən doğru olanı maddi və mənəvi "Yar"ın bütünlüyünü başa düşməkdir. Heyran Xanım yazır:

[452] Yenə orada, s.409

Ya Rəb, kərəm et, ol büti-mehparə qayıtsın,
Bir rəhm eləsin, bu dili-bimarə, qayıtsın.

Bu dil ki, ona mənzil idi, oldu xərabə,
Əzm etsə əgər yar, dəxi harə qayıtsın?

Şanə çəkibən çin-çin elə, sal uzə zülfün,
Qüllab kimi ucları rüxsarə qayıtsın.

Mürqi-dili-zarim genə avarə qalıbdır,
Zülfün xəmin aç, ta ki, bu avarə qayıtsın.

Gəl rəhm elə, qoy aşiqi bir yarə yetişsin,
ərzin eləsin ol büti-xunxarə, qayıtsın.

Çün kövkəbi-bəxtim yetişib nəhs məqamə,
Bir əmr elə, ta sabitü səyyarə qayıtsın.

Əhd et, edəsən canüvi sən sidq ilə qurban,
Heyran! Yar əgər bir də bu gülzarə qayıtsın. [453]

Bu şeirində şairənin anlatmaq istədiyi "Yar"ın cismanilikdən xeyli dərəcədə uzaqlaşıb ruhi, mənəvi bir mahiyyət kəsb etdiyini görürük. Çünki yalnız mənəvi, ya da xəyalən arzulana "Yar" qüsursuzdur. Doğrudur, mənəvi ya da xəyalən arzulanan "Yar"ın da özünəməxsus "nazı", "zalımlığı" var. Amma həmin "Yar"ın "zalımlığ"ı, "insafsız"lığı onun sevgisinin aliliyinə, paklığına xələl gətirmir. Əksinə, vüsal gününün dəyərini birə min qat artırır. Heyran Xanım yazır:

Yarım, mənə eylə bir nəzarə,
Oldu ciyərim həzar parə.

Hicrində mənim həzin könülüm,
Şölə çəkibən tökər şərarə.

[453] Yenə orada, s.410-411

Bir ah çəkib fəğan edim mən,
Ta od düşə dəştü kuhisarə.

Can getdi sənin yolunda badə,
Ey dust, bu dərdə varmı çarə?

Leyli sən idin, seni sevənlər,
Məcnun kimi düşdü ruzigarə.

Çoxdur sənin aşiqin əgərçi,
Bir mən kimi yoxdu bəxti qarə.

Heyran! Gözü yolda qaldı, canan,
Qıl çarə bu dərdi-intizarə.[454]

Heyran Xanım bu şeirlərində, sadəcə "Yar"ına qovuşmağa can atan bir insandır. Ancaq şairə üçün əsas qurtuluş yolu "Yar"a qovuşmağa can atan cismani "Mən" deyil, ruhi "Mən"dir. Çünki cismani "Mən"dən fərqli olaraq mənəvi "Mən" heç bir əngəl tanımır. Heyran Xanım yazır:

O ənbərin saçına şanə vurma, rəhm eylə,
Ki, onda daldalanar bu dili pərişanım.

Bilin o şəhrdə, kim, bir nəfər müsəlman yox,
O şəhrdə yaşayır yari-namüsəlmanam.

Gözəllərin hamısından gözəldi öz gözəlim,
Cahanda başqasına vəsf qılma, Heyranım![455]

Yaxud da:

Eşqində nəzar, həm qəmin mən,
Qayətdə lətifü nazənin sən.

Sən cümlə gözəllərin içində
Xurşidcəmal, məhcəbinsən.

[454] Yenə orada, s.413
[455] Yenə orada, s.415

Vəslində qalıb zəbanim aciz,
Tərifdə mahi-biqərinsən.

İnsan da olurmu boylə incə,
Ey şux, məgər ki, huri-eynsən? [456]

Gördüyümüz kimi, Heyran Xanım düşüncələrində öz dövrünün şərtləri altında şiə imamiliyinə meyil etsə də, ancaq bununla qapanıb qalmamışdır. Hər halda Heyran Xanımın şeirlərindəki "Yar"a olan sevgi həm azadlığın bir simvoludur. Yəni cimani olaraq bədən nə qədər qeyri-azaddırsa, ruhi halda isə bir o qədər azaddır. əslində daha çox vacib olan da ruhun köləliyinə son qoymaqdır. Bizcə, Heyran Xanının dünyagörüşündə ruhi azadlıq ön planda olub, hətta cicmani azadlığa doğruda xeyli dərəcədə can atmışdır.

[456] Yenə orada, s.413

SEYİD ƏBÜLQASİM NƏBATİ

XIX əsr Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən Seyid Əbülqasim Nəbati (1812-1873) Qaracadağ mahalının Üştibin qəsəbəsində dünyaya gəlmişdir. Uşaq yaşlarından ana dili olan türk dili ilə yanaşı, ərəb və fars dillərini də mükəmməl mənimsəyən Nəbatinin "Divani-türki" və "Divani-farsi" əsərləri olmuşdur. Hər iki əsər ("Divani-türki Seyid Əbülqasim Nəbati", "Divani-farsi Seyid Əbülqasim Nəbati") 1993-cü ilə dr. Hüseyn Məhəmmədzadə Sədiq tərəfindən Təbrizdə nəşr edilmişdir.[457]

Gənc yaşlarından dini elmlərlə yaxından tanış olan Nəbati, hətta şeirlərində şəcərəsini bir tərəfdən seyid peyğəmbər övladı kimi ərəblərə, digər tərəfdən xançobanlı kimi türklərə bağlamışdır. Belə ki, şair şeirlərinin birində ərəb "olmasını" belə yazmışdır:

Meydani-eşq içrə səyirtdim atı,
Müsəxxər eylədim Rumu, Heratı,
Möhtərəm oğluyam, adım Nəbati,
Zatımız Haşimi, əslimiz ərəb.[458]

Şübhəsiz, Nəbatinin burada milli mənşəyini ərəblərlə bağlamasının səbəbi İslam dini, o cümlədən şiə təəssübkeşliyidir. Başqa sözlə, Nəbatinin dini kimliyini özünün milli kimliyi olaraq da görməsi, birmənalı şəkildə İslam dininə sevgisindən, inamından irəli gəlmişdir. Çünki başqa şeirlərində Nəbati milli kimliyini və dilini Türk kimi qələm vermiş və Türk olması ilə fəxr etmişdir:

Bəççeyi-türkəm, dilim türki, kəlamım həcv-məcv
Xançobani can alan cancanı gözlər gözlərim.[459]

Dini görüşləri. 19-cu əsrin əksər Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri kimi, Nəbatinin yaradıcılığında əsas yeri şiəlik, ya da Əhli-beyt sevgisi və sufilik tutmuşdur. Onun öncə sufiliyə, daha sonra şiəliyə, ya da əksinə əvvəlcə şiəliyə, daha sonra sufiliyə, daha çox meyil etməsi ilə bağlı fərqli fikirlər mövcuddur.[460] Bütün

[457] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, Bakı, Elm, 2011, s.130
[458] Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2004, s.4
[459] Yenə orada, 2004, s.100
[460] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, Bakı, Elm, 2011, s.130

hallarda mütəfəkkir dünyagörüşcə bir çox tərəddüdlərinə baxmayaraq, əsasən sufilik və şiəlik düşüncəsinə köklənmişdir.

Şiəliklə bağlı onu deyə bilərik ki, şeirlərində Həzrət Əlinin (ə) yolunun davamçısı olduğunu dəfələrlə ifadə edən Nəbatiyə görə, bütün daxili tərəddüdlərə son qoyub qurtuluş yolu tapmaq üçün sidq ürəklə "şahi-Mərdanə"nin izi ilə getmək lazımdır:

Qorxma nirani-fəraqın şərərindən, ey gül,
Sidqilən tut üzünü bircə şahi-Mərdanə.

İsmi-əzəm deyilən ismi-Əlidir, billah,
Gəzmə bica yerə Nəsnas kimi hər yanə.

Etməz iqrar, Nəbati, bu sözə zahidi dun,
Gəlməz imanə yəqin and içəsən Quranə.[461]

Yaxud da:

Mətləi-şəmsi-züha, məzhəri-nuri-hüda,
Fəxri-dili-Mürtəza, mənbəi-ürfanə ərz.[462]

Bu anlamda abid, dərviş, brəhmən, qələndər olmaq arasında tərəddüd etdiyi zamanda Nəbati şiəlik təəssübündən əl çəkməmiş, həmişə gözləri Həzrət Əlini gözləmişdir:

Müxtəsər, yeydir, Nəbati, bir sözü çox çeynəmə,
Söylə bir yol Heydəri-kərrarı gözlər gözlərim.[463]

Bütün bunlar bir daha göstərir ki, Nəbatinin yaradıcılığında şiəliyin, xüsusilə Həzrət Əlinin (ə) ayrıca bir yeri olmuşdur.[464] Onun düşüncəsində Həzrət Əli (ə) bir həqiqət meyarı, ərənlər ərəni, ən adil hökmdar və güclü alim olmuşdur.

Ya Əli, ya övliya, ya Bülhəsən, ya Butürab!
Şiri-həqq bir qüdrəti-yəzdanı gözlər gözlərim.

Lafəta, illa Əli, laseyfə, illa Zülfüqar
Seyheyi-Düldül-fələkcövlanı gözlər gözlərim.[465]

---

[461] Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2004, s.26
[462] Yenə orada, s.31
[463] Yenə orada, s.49
[464] Behcət Əfəndi Bəhlul. Nəbati. Bakı, Azərnəşr, 1935, s.3-5
[465] Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2004, s.99-100

Başqa bir şeirində isə Nəbati Həzrət Əlini (ə) daha yüksək məqamlara qaldırır, onu aləmin sultanı, şahların şahı kimi qələmə verir. Nəbati yazırdı ki, birinci imamın məqamı Makedoniyanın İskəndərindən, Əhəmənilərin Daralarından qat-qat yuxarıdır:

Mənim aləmdə sultanım Əlidir,
Mənim miri-cahanbanım Əlidir.
Nə Dara tanıram mən, nə İskəndər,
Mənim Fəğfurü xaqanım Əlidir.
Behişti zahidə versəm sərasər,
Mənim gülzari-rizvanım Əlidir.
Əgər hər kimsənin bir şahi olsa,
Mənim də şahi-şahanim Əlidir. [466]

Bütün bunlarla yanaşı Nəbati başqa bir şeirində Həzrət Əlinin Allah səviyyəsinə qaldırılmasını əleyhinə çıxdığını söyləsə də, ancaq ona olan müstəsna sevgisini gizlətmir də. Hətta, F.Köçərlinin təbrincə desək, həmin şerində Nəbati dolayısıyla da olsa, özünü də şəkkaklar silkinə aid etmişdir. F.Köçərli yazır: "Nəbati həzrət Əil əleyhissəlamın həqiqi və səmimi məddahlarından olduğu üçün ol cənabın vəsfi-şənində çox gözəl və qərra qəsidələr yazıbdır ki, hər kəs onları mütaliə etsə, onun qəlbində həqiqi bir vəcd və tərəb vüqua gəlir. Nəbati demək olar ki, öz mövlasına ürəkdən açiq imiş və bu məhəbbəti ucundan ol şahi-dəryadilin və gövhəri-Nəcəf və mədəni-izzü şərəfin mədhində yazdığı bir kəlamında əndazədən çıxır və bir növ özünü şəkkaklar silkinə daxil edən kimi olur". [467] Köçərlinin bəhs etdiyi həmin şeirində Nəbati yazır:

Mən ruzi-əzəldə sevmişəm bir şahi,
Allah deyər, ona əliallahi,
Hər kim ona Allah desə, kafirdir,
Şəkkakdır ol Nəbati tək, vallahi. [468]

Nəbati başqa bir şeirində də açıq şəkildə yazır ki, "dünyanın binasının yaranması Əlinin adınadır, Peyğəmbərin dini qanunları

[466] Nəbati Seyid Əbülqasim. Əsərləri. Bakı, Azərnəşr, 1968, s.151
[467] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.445
[468] Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2004, s.178

Əlinin qılıncının gücünədir". [469] Deməli, Nəbati özü əliallahlləri tənqid etsə də, onun dünyagörüşündə Həzrət Əlinin ilahiləşdirilməsi də istisna deyildir. Bu anlamda o da, az-çox əliallahilərin təsirinə düşmüş, "Həqq Əlidədir, baxsan həqq ilə" tezisinin təsiri altına qalmışdır. Burada sual yarana bilər ki, niyə İslam dininin peyğəmbəri Məhəmməd Peyğəmbəri deyil də, Nəbati də digər əliallahilər kimi Həzrət Əlini Allah səviyyəsinə qaldırmışdır? Hesab etmək olar ki, İsa Məsihiyə verilən Allah oğlu, ya da Allahın özü olmaq sifətinin Həzrət Əliyə verilməsi mistik səbəblərlə bağlıdır. Hər halda Həzrət Əlinin ilahiləşdirilməsinin dərin dini-mistik kökləri var ki, Nəbati də "Divani-Türki" əsərində birmənalı şəkildə onu bütün peyğəmbərlərdən üstün tutaraq Allahla eyniləşdirmişdir. O, "Divani-Türki"də yazır:

Ruzi-əzəl Cəbrailədn ta ki, etdi sual:
Sən nə kimsən, mən kiməm, söylə cavabəm, olma lal!
Dedi: - Sən sənsən, mən mən. Od tutdu, yandı pərü-bal,
Mültəca oldu bu ismə, ta ki, rəf oldu məlal:
Şahi-mərdan, Şiri-yəzdan, Heydəri-Düldülsəvar,
Lafəta illa Əli, la sefyə illa Zülfiqar... [470]

Nəbatinin fikirlərindən belə çıxır ki, İsa Məsih kimi Həzərət Əli də Allahın özündə təcəlla etdiyi üçün ölməmiş, qeybə çəkilmişdir. Bu anlamda Həzrət Əlinin və onun övladlarının ölümünə mərsiyə yazmayan Nəbati üçün o, bir Xilaskar olaraq insanların imdadına yetişəcəkdir.[471] Ancaq bütün bunlarla yanaşı, Nəbati onu da yazırdı ki, bu mövcudatda Allahın yeri başqa, Əlinin yeri isə başqadır. Çünki biri Yaradandır, o biri isə yaranan. Nəbati yazır:

Nəbati, çək: Əli, Əli,
Könlün olsun cəli, cəli.
Onu Allah, bəli, bəli,
Bu dildə əzbər yaradıb. [472]

[469] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.446
[470] Nəbati. Divani-türki Seyid Əbülqasim Nəbati. Təbriz, 1993, s.307
[471] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, Bakı, Elm, 2011, s.227
[472] Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2004, s.137

Fəlsəfi görüşləri (sufi baxışları). Ümumiyyətlə, Nəbatinin yaradıcılığında sufilik də güclü şəkildə özünü büruzə vermişdir. Gənc yaşlarından şeir yazan Nəbati Azərbaycanın bir çox şəhər və kəndlərini (Əsgəran, Ağdam, Təbriz, Lənkəran, Salyan, Hindarx və b.) gəzərək sufilər kimi dərvişlik etmiş, sufi ruhlu bir mütəfəkkir olmuşdur. Firidun bəy Köçərli yazır: "Rəvayət olunur ki, Seyid Əbülqasım Üştibində əvvəlcə dərvişlər həlqəsinə daxil olub, onların içində nüfuzu artıbdır və sonralardan dərvişlərə mürşid olubdur. Bəzi vaxtlarda ondan kəramət sadir olarmış; belə ki, bir para xariqüladə əlamətlərin ondan zühur etməyini görənlər olubdur. Etikafdan çıxan zamanı onun simasında başqa bir parlaqlıq və nuraniyyət cilvə edərmiş; özgə bir halətə düşərmiş və bəzi vaxtı şövqü zövq ilə eşqdən, mey və məhəbbətdən dəm vurarmış".[473]

Eyni zamanda, o, Nemətullah Vəlinin adıyla bağlı olan təriqətə də ciddi şəkildə meyil göstərmiş, şeirlərində onlar kimi Allah çatmağın yollarını aramışdır. Bu anlamda bütün sufilər kimi Nəbati də, özünü cismən unutmağa, fənaya uğramağa və sonunda Haqqa qovuşamağa çalışmışdır. Bu isə o deməkdir ki, Nəbati şiəlik qədər sufiliyin də təsiri altında olmuşdur.

Gah ağıllı, gah divanə oldum,
Gah abad, gah viranə oldum,
Gah xərabat içində sufi,
Gah da meyxanə süpürgəçisi oldum…[474]

Hesab etmək olar ki, onun sufiliyə meyil etməsində kainatın sirlərini öyrənmək və Allaha qovuşmaq istəyi mühüm rol oynamışdır. Bu anlamda dünyada, yəni yerdə və göydə olan nə varsa hamısında Yaradanın bir zərrəsi vardır. O, yazır:

Cumdum genə qəvvas tək dəryayə mən, dəryayə mən,
Qıldım nəzər bir lövlövü-laləyə mən, laləyə mən.

Sən sanma mən bu bəhrdə hər inci, mirvari gəzim,
Göz dikmişəm bir gövhəri-valəyə mən, valəyə mən.

[473] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.445
[474] Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2004, s.6

Getdim biyaban gəştinə, vurdum təcəlla dəştinə,
Etdim tamaşa Turdə Musayə mən, Musayə mən.

Çıxdım bu ərşin üstünə, baxdım büləndü pəstinə,
Pəs onda nagəh uğradım İsayə mən, İsayə mən. [475]

Bizcə, Nəbati şeirlərində Tur dağında Allahla söhbət edən Musa Peyğəmbərdən ya da İsa Peyğəşmbərdən nümunələr verməklə, özünün də Tanrıya yaxın olmasına işarə etmişdir. Yəni Nəbati Musa və İsa kimi, özünün də Allahla kəlmə kəsməsini istisna etməmişdir. [476] Nəbati yazır:

İndi qeybdən Xançobanına
Nəxli-Turdən bir şərə gərək. [477]

Bir sufi-panteist kimi özünü Həllac Mənsura oxşadan Nəbati şeirlərində tez-tez "ənəlhəq" yazırdı ki, artıq onun üçün sufilik həyatının bir parçası idi. O, yazır:

Xatirim istər ola sirr – "ənəlhəq" məzhəri,
Kəlleyi-dar üzrə bir culafı gəzlər gözlərim. [478]

Və ya:

Güşeyi-vəhdət nə əcab ca imiş,
Sirri-nihan onda hüveyda imiş.
Aşiqi-divanələrin mənzili-
Rütbəyə bax, ərşi-müəlla imiş.
Qafil idim bu dili-viranədə,
Dil demə, oğlan, bu ki dərya imiş. [479]

Ümumilikdə, Nəbati Yaradanla yaranan arasındakı ilahi bir bağın olması düşüncəsində olmuşdur. Nəbati bütün bu düşüncələrin təsiri altında da Həzrət Əli, Həzrət Musa, Həzrət İsa, Həllac Mənsur, Nemətullah Vəli, Qasım Ənvar və başqaları kimi özünün

[475] Nəbati Seyid Əbülqasim. Əsərləri. Bakı, Azərnəşr, 1968, s.89
[476] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, Bakı, Elm, 2011, s.130
[477] Nəbati Seyid Əbülqasim. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2004, s.127
[478] Yenə orada, s.46
[479] Yenə orada, s.5

heç də onlardan geri qalmayaraq, Həqqə yaxın olduğunu iddia etmişdir. Bizcə, onun şeirlərində ifadə etdiyi "Mən" və Allah (Musa və Allah, İsa və Allah, H.Mənsur və Allah) bir bütündür ki, artıq bu zaman müsəlman, şiəlik, məcusilik, xristianlıq, yəhudilik öz əhəmiyyətini itirmiş olur.[480] Deməli, Nəbatinin sözdə İslamdan dönüb üzünü gah Musa peyğəmbərə, gah İsa peyğəmbərə tutması da nisbidir:

Tərk edib islamı, tutdum məzhəbi-Ruhullahı,
Səcdə qıldım xaçə, bir rəhbanı görən gözlərim.[481]

Nəbati bəzi şeirlərində açıq şəkildə yazır ki, onun sözlərində zahirdə bir, batində isə tamamilə fərqli mənalar vardır. Bu isə o deməkdir ki, onun din "dəyişkənliyi" məcazi xarakterlidir. Çünki Nəbati bu dünyada hansı dinə "üz tutması"ndan asılı olmayaraq onun "gizlin pərdə"də pənah tapıdığı əsas məzmun Yaradanın özüdür. Bu anlamda Nəbatinin "kafirliyi" bütün dinlərin üstündə olan Allahdan yapışmasıdır. Nəbati yazır:

Yoxdu bir kimsə ilə ülfətü rəbtim, rəbtim,
Söylərəm pərdədə gizlin belə məzmun, məzmun.

Çox da axtarma Nəbatini, keç ondan, keç, keç!
Dini yox, məzhəbi yox, gəbrdi məlun, məlun![482]

Deməli, Nəbatinin şeirlərində Alllah və "Mən" anlayışı bir bütündür, yəni onlar mahiyyətcə də, mənaca da eynilik təşkil edir. Onun "Mən" dediyi heç bir şeylə, yəni var-dövlətə, şəhvani hisslərə qurban edilməyəcək qutsal bir "Mən"dir. Bu "Mən"in mahiyyətində Musa da var, İsa da var, Həllac Mənsur da var, sonuncu Peyğəmbər də var. O, yazır:

Etmişəm suzənimi rişteyi-Məryəmdən dur,
Minmişəm tövsəni-gərdunə, Məsihayəm mən.

[480] Yenə orada, s.173
[481] Yenə orada, s.102
[482] Yenə orada, s.61

Möcizati-həmə peyğəmbər olub mındə əyan,
Bilmək olmaz məni, bir sirri-hüveydayəm mən.

İstəsən kim, biləsən kimdi bu inşanı qılan,
Gəzgəzəm, qaniçici duxtəri-tərsayəm mən.

Hələ gör bəsdi, Nəbati nə ənəlhəqdir bu?
Dəxi bir yol deginən vahudü yektayəm mən.[483]

Mütəfəkkir mövləvilər kimi tez-tez "hu-hu" dediyini də xatırladır. Onun "hu-hu" çəkməsi Tanrıya çatmaqdan, onu zikr etməkdən başqa bir şey deyildir:

Ey dəbiri-nüktəpərvər, tutiyi-şirin zəban,
Dəmbədəm "hu-hu"çəkib, et Sədri-dövrandan hədis. [484]

Yaxud da:

Baisi-icadi-aləm ta ki, bildim eşq imiş,
Zikri "hu-hu" eylərəm hər ləhzə yahulər kimi. [485]

Şairin yaradıcılığında sufiliklə bu və ya digər şəkildə bağlı olan şeirlərində ikizülü zahidlərin, riyakar ruhanilərin tənqidi də mühüm yerlərdən birini tutur. Nəbati məsciddən üz döndərib meyxanələrə üz tutmasının ya da hücrələrə çəkilib dərvişlik etməsinin günahkarı kimi riyakar zahidləri, şeyxiləri göstərmişdir:

Mən dustü düşmən bilmənəm, şeyxü brəhmən bilmənəm,
Tərcih vermən Kəbədən bütxanəni, bütxanəni…

Məscidləri ver zahidə, qoy xanəgahı abidə,
Gəl, sən, Nəbati, məskən et meyxanəni, meyxanəni.[486]

Və yaxud da:

Eşqi, aşiqliyi mən eyləmə, zahid, billah,
Əqlini başına yığ, aşiqi-bir yar ol-ol.[487]

Başqa bir şeirində isə Nəbati yazırdı ki, onu görən zahid cin görübmüş kimi, yan qaçır:

Məni görəcək, deyəsən, cin eşidib "bismillah",
Zahidin pis gözünə bir çalıcı mar olubam.

[483] Yenə orada, s.59
[484] Yenə orada, s.75
[485] Yenə orada, s.37
[486] Yenə orada, s.36
[487] Yenə orada, s.43

Ta bilim bəlkə, məgər, ol sənəmin məvasın,
Gah meyxanəyə, gah məscidə səyyar olubam.

Sən get öz karına, ey zahidi-bədkiş ki, mən
Talibi-cami-Cəmü badeyi-gülnar olubam.[488]

Zahidlərin bəd əməlləri üzündən sanki Nəbatinin yaradıcılığında bəzən dinə münasibətdə müəyyən tərəddüdlərə, yaxud da ziddiyyətlərə rast gəldiyimizi iddia edə bilərik. Belə ki, şair bəzən abid ikən brəhmən ya da xristian olduğunu, məsciddən üz döndərib bütxanəyə, kilsəyə getdiyini yazır:

Gah abid oldum, gah brəhmən,
Gah məscid, gah bütxanə oldum.
Gah dərviş oldum, gah qələndər,
Gah məst, gah da məstanə oldum. [489]

Yaxud da:

Tərk edib islami, tutdum məzhəbi-Ruhullahı,
Səcdə qıldım xaçə, bir rəhbanı gözlər gözlərim. [490]

Və ya:

Meyxanələr abad olsun,
Sakinləri dilşad olsun,
Məscid görüm bərbad olsun!
Saldı məni qalə, qalə. [491]

Başqa bir şeirində Nəbati yazırdı ki, dindən dönüb kafir olmasının səbəbi özünün dinin mahiyyətindən çox uzaqlaşmasıdır:

Saqi, dur, ver bircə sağər,
Dindən döndüm, oldum kafər,
Tapammadım, qaldı gövhər,
Qəri-dəryadə, dəryadə. [492]

Ya da:

Dur get, göz önündən it, çox başımı ağrıtma,
Hər yanə gedirsən get, gəlmə dəxi bu yanə!

[488]Yenə orada, s.55
[489] Yenə orada, s.6
[490] Yenə orada, s.102
[491] Yenə orada, s.140
[492] Yenə orada, s.143

Qurbanın olum, saqi, səndən nə təğafüldür,
Mən zahidə tuş gəldim, sən dövr elə məstanə![493]

Və ya:

Qüruri-ruzə xüşk etmiş səni, zahid, nə qafilsən,
Bu təzvirü riyadən keç, Xudadən bircə ar eylə.[494]

Zahidi zikri bəd, adı yaman, xalq yanında üzü xar kimi qələm verən Nəbati yazırdı ki, bu cür müsəlmanlıqdansa, Şeyx Sənan kimi eşq dəlisi olub "kafir" olmaq yaxşıdır:

Şeyx Sənan kimi boynuma saldım zünnar,
İndi gəl, gör ki, kəlisalərə rəhban oldum.[495]

Çünki zahidə bu dünyada yaşamaq üçün Allah, Nəbati kimlərə isə mövla gərəkdir:

Zahid, əl çək, sən tari, yeri get, dəng etmə,
Sənə Allah gərəkdir, mənə mövla, mövla.[496]

Yaxud da:

Zahidin başına kül, talib olur rizvanə,
Gün bu gün, Tarı bilir, deyrdə rəhbanındır.[497]

Nəbati hesab edirdi ki, yalançı ruhaniləri ikiüzlü əməllərinə görə qınamaq əslində mənasızdır. Çünki onların da bu dünyada özünəməxsus rolları vardır:

Mən qılmayın çox da zahidi,
Üzrü var onun, aşiq olmayıb,
O əbəs yerə xəlq olunmayıb,
Bağbanə bir kəlləxər gərək.[498]

Və ya:

Haşəlillah, tövbəkarəm, mən hara, məscid hara?
Rindi-məstəm, xaneyi-xummarı gözlər gözlərim.[499]

Yaxud da:

Zahidin başına kül, talib olur rizvanə,
Gün bu gün, Tanrı bilir, deyrdə rəhbanındır.[500]

---

493 Yenə orada, s.18
494 Yenə orada, s.21
495 Yenə orada, s.45
496 Yenə orada, s.89
497 Yenə orada, s.66
498 Yenə orada, s.127
499 Yenə orada, s.48

Bu mənada, şairin fikrincə, Allah eşqi nədir, zahid anlamaz. Bunu üçün insanda Allahı sevən odlu bir ürək olmalıdır. Belə bir ürək isə zahiddə yoxdur. Ona görə də zahidin işi-gücü saxta qəlblə və riyakar dillə Allahı anmaqdır. Bunu, kimsə anlamasa da, Nəbati kimi Tanrı aşiqləri yaxşı anlarlar:

Zahid, az danış, get gözümdən it!
Eşqdən məni çox da danlama,
Mən məgər əbəs olmuşam dəli,
Bir o mimü dal, bavü rayə bax.

Məndən əl götür, ey uzunqulaq!
Zöhd satma çox ey himari-məhz!
Dur ayağa bir, aç o kor gözün,
Bir bu gözləri sürməsayə bax.[501]

Ümumilikdə, Nəbatinin dünyagörüşündə şiəlik və sufilik əsas yer tutmuşdur. Düzdür, bəzi şeirlərində onun tərəddüd içində olduğunu, hansı tərəfə yön alması ilə bağlı qəti qərara gələ bilmədiyi hiss olunur. Onun bu tərəddüdlərində riyakar zahidlərin də mühüm rol oynamasını unutmamalıyıq. Ancaq bu tərəddüdlər daimi xarakter daşımır və şair daha çox özünü yenilikçi, dünyəvi ruhlu İslam dininə bağlamaqla xilas yolünü görür. F.b.Köçərli yazır: "Seyid Əbülqasim Azərbaycan türklərinin Xacə Şəmsəddin Hafizi və Şəms Təbrizi və bəzi məqamlarda Mövlana Cəlaləddin Rumi mənziləsindədir. Necə ki, Hafiz fəsahət və bəlağətdə şüərayi-farsın sərdəftəri olub, həmçinin Nəbati də Azərbaycan şüərasının fəsihraqdır". [502]

Beləliklə, Nəbatinin dünyagörüşünü bir neçə istiqamətdə ümumiləşdirməyi vacib bilirik. Birincisi, Nəbatinin milli kimliyini dini kimlikdən fərqləndirməsini şəcərəsini bir tərəfdən seyid-peyğəmbər övladı kimi ərəblərə, digər tərəfdən xançobanlı kimi türklərə bağlamasında görürük. Hər halda şairin fəlsəfi şeirlərində görürük ki, əslini ərəblərə bağlaması İslam dininə ilahi sevgisindən irəli gldiyi qədər, Türk kimliyinin ifadəsi isə milli varlığının, milli

[500] Yenə orada, s.66
[501] Yenə orada, s.130
[502] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.451

dilinin, bir sözlə milli xüsusiyyətlərinin ifadəsi olmuşdur. İkincisi, Nəbatinin İslam dininə münasibətində isə şiəlik və sufilik meyilləri daha çox özünü büruzə vermişdir ki, ümumilikdə o, bu dinin bəşəri-dünyəvi mahiyyətini daha dərindən mənimsəmişdir. Çünki Nəbatinin şeirlərində görürük ki, müsəlman demək zahid ya da axund olub bütün günü məscidlərdə ibadət etmək deyil, sadəcə bu dinin əsil mahiyyətini başa düşmək və onun insanlıq və ilahi eşq fəlsəfəsinə uyğun həyat tərzi keçirməkdir. Yəni o, ruhi baxımından nə qədər şiə-Həzrət Əli sevdalı olsa da, bütövlükdə əliallahiliyin əleyhinədir və İslam dininin lokallaşdırlmasını qətiyyən qəbul etmir. Üçüncüsü, Nəbatinin yaradıcılığında ikizülü zahidlərin, riyakar ruhanilərin tənqidi mühüm yerlərdən birini tutur ki, bunu da, onun yenilikçi-azad fəlsəfi düşüncələri ilə izah etmək olar. Şair açıq-aşkar şeirlərində yazır ki, zahidlərə bu dünyada yaşamaq üçün Allah, Nəbati kimilərə isə mövla gərəkdir. Bu o demək idi ki, Nəbatinin dünyagörüşündə ruhi-fəlsəfi anlamda çıxış yolu bəşəri-yenilkçi mahiyyətli İslam dini və milli adət-ənənələr olmuşdur.

ƏBUTURAB AXUNDOĞLU

XIX əsrin tanınmış din xadimi, Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Əbuturab Axundoğlu (1817-1910) "İslamın təfriqəsi səbəbləri", "Bizə hansı elmlər dazımdır?" və başqa əsərlərində İslam birliyi ideyasını geniş şəkildə təbliğ etmişdir. Doğma Türk dili ilə yanaşı Ərəb və Fars dillərini də dərindən mənimsəyən Ə.Axundoğlu sözün əsil mənasında İslam dini məsələsində mühafzəkarlığı ilə fərqlənmişdir. Axundoğlunda İslam dininə dərindən, bir qədər də aşırı dərəcədə bağlılıq ömrünün sonuna qədər (1910) davam etmişdir.

Ə.Axundoğlu Müşkat adlı müəllifin "Əsəri-Müşkat"ına nəzirə olaraq yazdığı «İslamın təfriqəsi səbəbləri» kitabında «İttihadi-islam»ın (İslam birliyinin) reallaşması üçün yollar aramışdı. Bu anlamda o, "Əsəri-Müşkat"da İslam birliyinə əngəl kimi irəli sürülmüş doqquz məsələni izah etməyə və çıxış yolları göstərməyə çalışmışdır.

Qeyd edək ki, "Əsəri-Müşkat"da irəli sürülmüş **birinci məsələ** odur ki, İslam ümmətinin, din alimlərinin niyyəti və amalı «ittihad» olsa da, reallıqda bunun əksinə müsəlmanlar arasında ixtilaf vardır. Din alimləri də bütün zamanlarda ittihad və ixtilaf məsələlərinə aid öz baxışlarını irəli sürmüşlər. Burada da əsas məqsəd o olmuşdur ki, müsəlmanlar ittihad istədikləri halda, ixtilafa səbəb nə olmuşdur: "Müqəddəs islam dini daxilində olan müxtəlif firqələrindən, insaflı alimlərindən, himmətli ariflərindən və mürüvvətli aqillərindən sual olunur ki, aya ümumi firqələrin iqrarı və niyyəti, amalı və arzusu ittihad deylmi? Bəs ortalıqda olan ixtilaf haradan tövlid (yaranıb) edib; bunun məbdəni, mənbəni və məsrəri kimdir? Bu sualdan sonra keyfiyyəti-ixtilafda təfsilat yazıb ittihad və ittifaqın mühəssənatını bəyan edəndən sonra, ixtilafın mənbə və məsdərini bəyan edib, ittihad və ittifaqın yolunu göstərmişdir. Belə ki, buyurur bu xüsusda nəzəri-zəifanəmizə görə əhli-bəsirətin hüzuruna ərz olunur ki, ixtilafın illəti-əsiləsi heyəti-islamiyyənin mərkəzi-vahidə mütəvəcceh olmadığındadır. Zira ki, ittihad hasil olmaz, məgərini ki, camaat bir mərkəzə təvəcceh

edələr, bu mənayə ki, nuri-Məhəmmədiyyə (s.a.v.) hanki bir nəfsi-müqəddəsdən tulu etmiş olsa o vücudi-mübarəki özlərinə pişüva qərar verərlər və ta şəxsin rəcabati rəf olunmaz isə o mərkəz nuru da tanıya bilməz". [503]

Axundoğluna görə, müsəlmanlar arasında ixtilaf və iftiraq Peyğəmbərin dövründən başlamışdır ki, bu zamanacan ümmət arasında qalıb və qiyamətə qədər də qalacaqdır. Yalnız qiyamət günündə Peyğəmbər bütün məzhəbləri yer üzündən qaldıracaq ki, dünyada yalnız bir din və bir məzhəb olacaqdır. Ancaq qiyamətə qədər dinə zahirən tapınan münafiqlərin «təvilati-nəfsaniyyəsi» möminlərin ixtilafına səbəb olaraq davam edəcəkdir. Çünki münafiqlər əhli-iman libasını geyinsələr də, zahirən müsəlman, daxilən isə kafirdirlər. Çünki Məhəmməd peyğəmbərin (s) günbəgün tərəqqi və inkişaf edən "diyyanəti-İslamı"nı görən, bu səbəbdən nifaq odu ilə yanan münafiqlər "...bu xəyalə düşdülər ki, kəlməyi-həqqi nüfuz və cərəyanından mane olsunlar və diyanəti-islamiyyənin möhkəm əsasına xələl yetirib xərab etsinlər. Pəna qoydular əhadisi-məculə nəvayi-nəfslərinə müvafiq cəl edib Rəsuli-əkrəmə nisbət verdilər və onların zahirən islah olmaqlarına görə möminlərə o əhadisi-məculəni əxz və nəql və rəvayət və etiqad və əməl etməyə başladılar. Çünki münafiqlər məlum və müşəxxəs deyildilər və möminlər münafiqləri möminlərdən təmiz və təşxis etməyə qadir olmamaq səbəbinə onların əhadisi-məculələrin Rəsuli-əkrəmdən əxz olunmuş əhadis bulub əxz etdilər".[504]

Deməli, münafiqlər bir çox əməllərinə görə, Peyğəmbərlə bağlı hədislərə müraciət edirdilər ki, Peyğəmbər də buna belə aydınlıq gətiridi; hər bir hədis surələrə uyğundur, ancaq hər hansı hədisə görə Qurana ərz edilməlidir, əgər hədis Qurana uyğundursa Peyğəmbərin sözüdür, yox hədis Qurana uyğun deyilsə onu gətirən şeytandır. Bu anlamda İslamın ittihad və ittifaqı məsələsində ayələrə uyğun gələn hədislər doğrudur. Deməli, İslam dinində ittihad və ittifaqın əsas sütunu, İslam millətinin təməli, ixtilafın isə əsas əngəli Qurani-Kərim və Peyğəmbərdir. Axundoğlu yazır: ""Hər bir şeyə Rəsul sizi məmur etdi, onu əxz edib əməl edin və

[503] Axundoğlu Əbuturab. İslamın təfriqəsi səbəbləri. Bakı, Azərnəşr, 1993, s.14-15
[504] Yenə orada, s.17

hər bir şeydən sizləri nəhy buyurdu o şeydən çəkinin". Bu ayənin müfadinə ("Allaha itaət edin; Peyğəmbərə itaət edin") ayəsinin müfadinə görə o Həzrət mərkəzi-islamdır, lakin bu etibarə görə ki, müştəhəri-kəlamüllah və hakiye-kitabüllah, o Həzrət özü də məmur idi kitabi-allahi-təaliyə tabe və amil olmağa, belə ki, buyurub: "Tabe ol kitaba ki, sənə vəhy olunur". Bəs həqiqəti-vaqiədə məhək və mizam və mərkəz kitabi-allahi-kərim, yəni Qurani-Şərifdir. Bəs milləti-islam bu mizan və bu mərkəzdən qeyri bir ayrı mizan və mərkəzə alim və arif olmamışdır".[505]

Axundoğlu yazır ki, Peyğəmbər zamanında münafiqlərlə möminləri bir-birindən ayırmaq, eyni zamanda müsəlmanlar arasında olan ixtilafları aradan qaldırmaq mümkün olduğu halda, Peyğəmbərdən sonra bu məsələ xeyli çətinləşmişdir. Doğrudur, müsəlmanlar üçün ixtilafa yol verməmək, eyni zamanda münafiqləri möminlərdən ayırd edib islam millətini bir mərəkəzdə tutmaq üçün Qurani-Şərif və Peyğəmbərlə bağlı hədislər vardır. Axundoğlu yazır: "Və lakin qüvveyi-afilələrin və qovayi-müdərrəkilərin ixtilafı və təbayünü bədihiyyati-əvvəliyyədəndir. Heç bir aqil münsif qüvvələrin müxtəlif olmağını inkar edə bilməz. Qüvvələrin müxtəlif olmağına görə mərkəzi vahiddən istinbat etdikləri müxtəlif olmuşdur. Üləmaya tabe olan əvamilərin hər bir firqəsi bir alimə müqəllid olduqlarına görə aralarında ixtilaf hasil olub əqdən və əmələn müxtəlif olmamışlar. Məlumdur üləma və əvam bu ixtilaf və iftiraqda təvəcöhləri bir mərkəzə olmaq səbəbinə görə məzur və məcur derlər, zira ki, o, mərkəzi-vahiddə buyurub: "Allah təklif etməz heç bir nəfsə, məgər o nəfsin vəsi qədərincə" üləmayi-aləmin səyləri cəhdi-vəsidən sonra o olubdur ki, mərkəzi-vahiddən istifadə və istinbat etmişlər və bu günə ixtilaf ki, zikr olundu, milləti-islam arasında vaqe olub və olmaqdadır və olacaqdır ta ki mehdayi-mövudi-qayemi-qeybi zühur edə cəmiyi-məzhəbləri yer üzündən götürüb, diyanəti-islamiyyəni ki, din və şəriəti-seyyidi-ülmürsəlindir zahir edib cəmiyi-bidətləri zayil və cəmiyi-sünnələri qayim buyurana qədər Qayemi-qeybi zühur etməyib cəmiyi-milləti-islama lazımdır. Qurani-şərifə təvəccöh

[505] Yenə orada, s.19

etsinlər və Quranın nuru ilə münəvvər olsunlar və onun ehkamına əqdən və əmələn mütəqid və amil olsunlar". [506]

Azərbaycan Türk mütəfəkkirinə görə, bütövlükdə Qurani-Kərimin mərkəz və mizan olması şübhəsizdir. Bu anlamda müfəssirlərin çoxu Qurandakı ayələrinin də çoxunun müxtəlif deyil, müttəfiq olduğu qənaətindədirlər. Axundoğlu yazır: "Bu ittifaqın səbəbinə əksəri-ehkam və əqayiddə ittifaqları məlumatındadır. Məhəlli-təəccüb budur ki, Müşkat cənabları buyurur ki, cəmiyi-məsələləri müxtləif və naməlum qalmışdır. Heç bir mühərrir və müəllifdən bir belə böhtan və iftira və kizb üləmayi-elami-milləti-islama olunmayıb və deyilməyibdir. Bu hal o ki ittifaqi və icmai məsələlərin üləmayi-millət arasında həddən ziyadə olmağı fəhm və elm sahiblərinə məlum və aşkardır". [507]

Axundoğlu yazırdı ki, "Əsəri-Müşkat"da deyilən kimi, Qurani-Kərim yalnız üç qismdən: 1) ehkam və ibadət, 2) zühurati-Ənbiyayi-süifidə vüquyə gələn qisas və hekayət, 3) mütəşabihat, beşarat, qiyamətə, saətə dair işaratdan ibarət deyildir: "Bu kəlamdan belə məlum olur ki, Qurani-Şərifdə məarifi-ilahiyyə və əqayidi-islamiyyəyə və əxlaqi-kərimiyyəyə və sifati-zəmiməyyəyə dair ayat Kitabi-kərimdə nazil olmayıb və əndaz və mütəhzirə mütəlliq ayat və Qurani-Kərim ayatında təfəkkür və tədəbbürə təhris və tərğib etmək üçün ayat nazil olmamışdır. Hansı ki, bu sureyi-qəmərdə ayeyi-mübarəkə yeddi dəfə mükərrər olmuşdur". [508]

Bir sözlə, Axundoğlu belə qənaətə gəlir ki, Qurandan başqa bir İslam mərkəzi axtarmaq, xüsusilə imam Mehdinin zühurunu başqa yerlərə yozmaq doğru deyildir. Onun fikrincə, Əsəri-Müşkatda üstüörtülü şəkildə iddia olunduğu kimi, Qurani-Kərimə və Peyğəmbər hədislərinə uyğun gəlməyən hər hansı zühurun baş verməsi və bunun əsasında da İslam mərkəzinin, İslam nicatının olması mümkün deyildir. O, yazır: "Qurani-şərifdən qeyr mərkəzi-digər olmayıb və olmayacaq, məgər qayimi-qeybi Mehdi mövud və o Həzrətin də mərkəz və mizani-islamiyyəsi Qurani-Şərif və diyanəti-islamiyyə olacaqdır. Və o Həzrətin zühurunun əlaməti-

[506] Yenə orada, s.20-21
[507] Yenə orada, s.22
[508] Yenə orada, s.23

xariciyyəsi hənuz təmamən də kəmalən zahir və vaqe olmayıbdır, dəvayi-zühur edən ruz o iftirai-qayimiyyət və məhdiviyyəti özünə bağlayıbdır. Mehdiyi-mövudun zühur və xürucuni Rəsuli-əkrəm vədə buyurmuşdur və onun zühuru üçün əlamət təyin etmişdir. Gərək o əlamətlər hamısı bu aləmdə hadis və vaqe olsun və xod Mehdinin özündə əlaməti-daxili bəyan etmişdir. Əlaməti-xaricə vüquindən sonra əlaməti-daxilə Mehdinin özündə lazımdır mühəqqiq olsun. O vaxt müddən zühurun dəvisi təsdiq olsun. Əlaməti-xaricə təmamən və kəmalən hadis olmayıb və əlaməti-daxilənin heç birisi müdəyyi-zühurda mühəqqiq olmayıb. Bu halda necə ola bilər müdəni zühura biət edib, onun dəvasını edək. Əgər bəna bunu olsa ki, Rəsuli-əkrəmin xəbərlərini təkzib edək, onda lazım gəlir. Mehdinin zühurunun xəbirin də təkzib edək". [509]

Axundoğlu hesab edirdi ki, İslam dinində imam Mehdidən başqa bir şəxsin zühurundan danışmaq mümkün deyildir. İmam Mehdinin zühuru isə hələ, tamamən, kəmalən başa çatmadığı üçün müsəlmanların onu gözləməkdən başqa çarələri yoxdur. O, yazır: "Rəsuli-əkrəm vədə buyurduğu Mehdi o kimsədir ki, məşariq və məğarib ərzə malik dini-islami və cəmiyi-ədyana qalib və cəmiyi-məzahibi-müxtəlifəni yer üzündən rəf edəcəkdir. O vaxt ayeyi-kərimə "Bütpərəstlər istəməsə də dinini bütün dinlərdən üstün etmək üçün Peyğəmbərini doğruluq rəhbəri Quran və gerçək dinlə göndərən Odur" təvili zahir bahir olacaqdır". [510]

İslam təfriqəsi ilə bağlı Müşkatın irəli sürdüyü **ikinci məsələ** odur ki, münafiqlərlə müttəqi müsəlmanları bir-birindən hansı əlamətlərinə, xüsusiyyətlərinə görə ayırmaq mümkündür: "Yəni adları bir olan iki qism möminlərin bir-birindən təfavütü nədir ki, bir qismi Allahın vəhdaniyyətində qəlbdən və dildən iqrar edən və ənbiyayi-kiramiın nübüvvətini yəqin eyləyən və əimməyi-ətharın vilayətinə qail olan mütəqqi qismidir ki, və o biri qismi yalnız dildə iqrar eyləyib qəlbdən inanmayan münafiq qismidir. İndi bu iki qism mömündən hər birisi öz həddi zatında məlumdur və bir-birindən yerdən göyə qədər təfavütü vardır. Hərgah başqalar istəsələr tanıyalar ki, bu cəmaəti-islamiyyənin içində hanki bir

[509] Yenə orada, s.25-26
[510] Yenə orada, s.28

nəfər müttəqiyi-xalisdir və hanki bir nəfər münafiqi-sərfdir... Zira ki, cəmiyi-əhli-idraka, vazeh və məlumdur hal-hazıramız bir hal olub ki, bu firqə o bir firqəni münafiq bilir və o tayifə də bu tayifənin o firqənin də fəlil və bürhani Qurani-Kərimdəndir. Bu firqənin də o firqə bu firqəni mərdud və müxalif və düşməni-zidd və əhli-zəlalət və kazib və münafiq sayır və öz hesabına əl verən dəlil və bürhan ayati-mübarəkədən və əhadisi-şərifədən müntəxəb edib iqamə etməkdədir. Və həkaza bu firqə o birisi üçün küfr və zəlalət və zindiqə və nifaq sübut etməkdədir".[511]

Bu məsələ ilə bağlı Müşkat hesab edirdi ki, Peyğəmbərin özü ilə bağlı olan dini qayda qanunlara, ya da zühur edəcək imam Mehdiyə görə münafiq ilə müttəqini bir-birindən ayırmaq, sadiqlə kazibi bir-birindən təmizə çıxarmaq mümkündür. Axundoğluna görə də, müttəqi ilə münafiqi bir-birindən ayırmaq çox çətin olsa da, - çünki hər ikisi özünü haqlı bilir və haqlı olmasına sübut kimi də həm müttəqilər, həm də münafiqlər Qurandan və Peyğəmbərin hədislərindən dəlil gətirirlər, - bütün hallarda əsasən Quran bu məsələdə mühüm rol oynamaqdadır. Başqa sözlə, yalnlz Peyğəmbərə, ya da imam Mehdiyə əsaslanaraq münafiqlərlə müttəqi müsəlmanları bir-birindən ayırmaq mümkün ola bilməz. Axundoğlu yazır: "Həqir və fəqir ərz edirəm vücudi-müqəddəs ki (imam Mehdi-F.Ə.), mizan qərar verilib hər kim olursa-olsun mizan və əlamət ola bilməz. Zira ki, o vücudun hər zamanda mövcud olmağı (mümkün) deyildir. O vücudi-müqəddəs dünyaya gəlməkdən qabaq mizan və əlamət hanki vücudi-müqəddəs olubdur. Məlumdur hər zamanda münafiqlər olublar. Rəsuli-muxtar və əimmeyi-əthar dünyadan rehlət edəndən (köçəndən) sonra hanki vücudi-müqəddəs mizan olubdur və hanki əlamət vasitəsilə keçən zamanlarda münafiqləri tanımayıblar. Vücudi-müqəddəs hal-hazırda olan münafiqlərin təşxis və təmyizi üçün əlamət və mizan olursa vücudi-müqəddəs rehlət edəndən sonra vücuda gələn münafiqləri tanımaq üçün mizan və əlamət olmayacaqdır. Daha uzaq yerlərdə olan münafiqlərin təşxis və təmyizi üçün əlamət ola

[511] Yenə orada, s.29

bilməyəcəkdir. Bəlkə hazırda olan münafiqlərin tanınması üçün də mizan və əlamət ola bilməz". [512]

Axundoğluna görə münafiq müsəlmanları müttəqi müsəlmanlardan ayırmaq hər zaman çətin olduğlu üçün, hazırda da münafiqlərin ortaya çıxması ilə bağlı Qurandan başqa bir mizan və əlamətin olması müşküldür. Hətta, Allah-Təala münafiqlərlə bağlı Peyğəmbərə də buyurub ki, "Sən münafiqləri bilməzsən, Biz biləriz onları". Deməli, Allah münafiqlərin tanınmağını Peyğəmbərə belə, lütf etməmişdir. Deməli, imam Mehdinin də münafiqləri tanıması səlahiyyəti olmayacaqdır. Axundoğlu yazır: "Buna görədir münafiqləri və mürtədləri tanımaq üçün mizan Qurani-şərifdir. Hər bir insan ki, müddəiyi-islamiyyət olub əgər etiqadını əmələn Qurani-şərifə müvafiqət etməyə, Qurani-şərifə müxalif əqidələr izhar ibraz edə, əlbəttə, küfr və nifaq və irtidada məhkum olacaqdır. Bəzi əqayid və əmal ki, əhadisi-mütavatirə ilə həddi-zərurətə yetişib zəruri-dini-müslimin olubdur. Onların inkarı qövlən və felən səbəb olacaqdır münkirin küfr və irtidada məhkum olmaqlarına". [513]

Azərbaycan mütəfəkkirinə görə, Müşkatın iddia etdiyi kimi, imam Mehdinin münafiqlərlə müttəqiləri bir-birindən ayırmaqda mizan olması məsələsi nə Quran ayələrində, nə də hədislərdə keçmir. Üstəlik, Müşkatın imam Mehdinin mizan olacağı ilə bağlı münafiqlərlə müttəqilərin ortaq rəydə olması mülahizəsini də Axundoğlu rədd edir. O, yazır: "Cənabi Müşkat öz kəlamının lazıməsi o idi ki, bir mizan zikr edəydi ki, hər iki tərəf onun mizan olmağına razı və qail olaydı. Ona görə də biz tayifeyi-müslimin nəbiyyi-xatəm (peyğəmbərlərin) və əimeyyi-əthar (imamların) rehlətlərindən (bu dünyadan köçmələrindən) sonra bir vücudi-müqəddəs ki, cəmiyi-ənvar və şüunati-Məhəmədiyyə ondan zühur və büruz etmiş ola dünyaya gəlməsini qayəti-inkarda münkir varıq, məgər vücudi-müqəddəs Mehdiyi-mövüdi. Pəs, o vücudi-müqəddəs hənüz dünyanı öz ənvari-lamiəsilə münəvvər buyurmamışdır. əlaməti-zühuri itmamə yetməmişdir. Müddəi zühuri təsdiq edib əlaməti-zühuri xiyaləti-fasidə ilə etmək əmrazi-

[512] Yenə orada, s.31
[513] Yenə orada, s.31

nəfsaniyyeyi-şeytaniyyənin nətayicindənidir. Və əlaməti-daxiliyyə bil-külliyyə ədim üleyn və sərə olmuşdur. Elə halda müddəi zühuri təsdiq etmək məhzi-cəhalət və sərfi-vəqahətdir...". [514]

İslam dünyasının təfriqəsinə səbəb olaraq **üçüncü məsələ** kimi, nəfsi-məsumla qeyri nəfsi-məsumi bir-birindən necə fərqləndirlməsi göstərilmişdir. "Nəfsi-məsum ilə qeyri-məsum nə mizan ilə təşxis etmək olur, yəni ismətə sahib olan bir zati-müqəddəsi cayiz-ül-xəta bir şəxs ilə necə təyin edib və təfriq etmək olur, əgərçi bu iki cinsin bir-birindən təfavüt və fərqi çoxdur və o əlaməti-fariqələri müşəxxəs olmadığı surətdə biri-birindən ayırıb təmiz verməsi çox müşküldür. Zira ki, əksəri-hərəkat və sükənati-bəşəriyyədə bir-birinə müşabihlərdir. Hərçənd bir hesabilə nəfsi-məsumun şüunatı və asarı heç bir vaxt qeyri-məsum bir şəxsə şəbih deyildir, bəlkə mümtaz və müqəddəsdir". [515] Bu məsələ ilə bağlı Müşkata görə, o nəfsi-müqəddəsdir ki, mərkəz özü təyin buyurmuş ola – yəni nəfsinə özü canişin qərar verə və "mübini mousuf o üləmayi-rəbbindir ki, özündən sonra o mərkəzi-ənvari və bidayətinə varis və məzhər olmuş ola və şəraiti-ərbəiyi-elmiyyə o mübində cəm ola... Hər şəxsdə o əlamət mövcud oldu məlum olur ki, bu şəxs məsumdur və hansı şəxs o əlaməti faqə oldu o əlamət və nişanə tapılmadı, məlum olur ki, o şəxs cayizül-xəta bir adamdır". [516]

Axundoğlu Müşkatın bu məsələylə bağlı mülahizələrinə cavab olaraq deyirdi ki, o, burada məsum nəfslə, qeyri-məsum nəfs haqqında aydınlaşdırıcı bir fikir ortaya qoymamışdır. O, yazırdı: "...biz deyiriz ismət ibarətdir bir mələkeyi-rasixdən ki, insanın nəfsində rüsux edib insana mane olsun. Allah-təalaya məsiyyət (günah) etməkdən bir ayrı ibarət deyiriz: Allah-təala xof və xəşyət insanda qalib olub qoymasın insanı məsiyyəti-kəbira (böyük günah) və sağira etməyə. İsmət ibarətdir bu mənadan. Bu məna hər bir kimsədə oldu, o kimsəyə məsum deyirlər. Bir özgə bəyani-ismətin mənası bu degildir ki, o mənaya müttəfiq olan şəxslərə məsiyyətin (günahın) süduri mahal və mümtənə olsun. Bu mənaya

[514] Yenə orada, s.33
[515] Yenə orada, s.34
[516] Yenə orada, s.34

ki, qadir olmasın məsiyyət (günah) etməyə. Əgər belə olsa bu sifət məsum olan şəxslər çün bir sifəti-mədh olmayacaqdır və etdikləri ibadətlərə görə müstəhiqi-əcr və səvab olmayacaqdır. Əlbəttə, məsum olan şəxslər məsiyyət (günah) etməyə və itaət etməyə qadir və muxtardırlar. Ancaq xof və xəşyəti-ilahi onların nəfslərinə qalib olub bəlkə rasixə olduqdan sonra onların günah etməyə mane olur bu mələkeyi-rasixə məhsusat qismindən həvasi-zahir ilə dərk olunmayacaqdır". [517]

Axundoğluna görə, hansı bir şəxs isə öz nəfsinə sahib deyilsə, o zaman tək çıxış yolu əxlaqdan kənar işdən uzaq durmalı, günahlarını təmizləməli, bir sözlə "həvayi- nəfsə müxalif olub əmri-Mövlaya müti və tabe olmalıdır". Çünki yalnız əmri-illahiyyədə hər şey doğru istiqamətləndirlib və bütün ədəb, sünəni-şəriyyə də buna əsaslanmaqdadır. Ancaq bütün hallarda insanların günahlarının olması, xətalar etməsi qaçılmazdır. Ona görə ki, insanlardan fərqli olaraq yalnız mələklər günah etməyə qadir deyildirlər. Çünki qəzəblənmək, şəhvət hisləri kimi günah işlər mələklərdə yoxdur. Axunduoğlu hesab edir ki, bu baxımdan məsum olub olmamaq ancaq günah işlədib ya da işlətməməyə qadir şüurlu məxluqlara-insanlara aiddir, yəni mələklərə ya da daşlara, ağaclara deyil: Allah-təalanın əmrinə asi olmamaq o vaxt sifəti-mədh olur ki, şəxsi-məmur asi olmağa qadir olsun, asi olmasın. İtaətdə müstəqim olsun. Pəs ayənin müqtəzasınca mələikə qadirdirlər günah etməyə, lakin xof və xəşyəti-ilahi onlara qalib olduğundan onları günah etməkdən mane olubdur". [518]

Beləliklə, Axundoğlu belə bir qənaətə gəlir ki, məsum nəfsli olmaq ya da olmamaq məsələsində insan azaddır, ancaq o, Allahın buyurduğu yol ilə getsə, yəni Qurani-Kərimdəki qayda qanunlara əməl etsə nəfsinə sahib çıxacaqdır. Əks təqdirdə "həvayi-nəfsə" sahib olub məsumluqdan da kənarda qalacaqdır.

Burada önə çəkilən **dördüncü məsələ** isə bir müsəlmanın öz hərəkət və davranışlarını ya da hər hansı bir qərara gəlməsini təhqiq, ya təqlid yoluyla müəyyənləşdirməsidir: "Əhli-təhqiq ilə təqlid əhalinin təyini və təşxisi məsələt olunur ki, aya nə yolda bilib

[517] Yenə orada, s.35-36
[518] Yenə orada, s.37

və arif olmaq olur ki, bu bir nəfər şəxs təhqiq əhlidir və ya bir nəfər təqlid əhlidir, çünki bu xüsusda fəhm və idraklar müxtəlifdir. Bəziləri belə idrak etmişlər ki; təqlid buna deyilir ki, bir nəfər dərsi və elmi olmayan şəxs ami gərək bir nəfər alimə və fazilə iqtida edib məsaili-şəriyyəni füruati-dində danışılan məsələləri ondan əxz və iqtibas edib əməl eyləyə. Və üsuli-dində əbədən təqlidi cayiz bilməzlər və bəzi əşxasda ürəfa və əhli-təsəvvür qəbilindən təqlidi məzəmmət edib təhqiqi mədh və məqbul tutmuşlar". [519]

Müşkata görə, millətin özü vahid mərkəzə meyil göstərməyə və "indullahi hidayətihu" ("Allahın yoluna çağırana") məmur olan müqəddəs zatı mizan (ölçü, tərəzi) qərar verməyincə bu işə çarə tapılmaz; eyni zamanda, təhqiq əhliyə təqlid əhli bir-birindən seçilə bilməz, nur ilə zülmət bir-birindən ayrılmaz, həqiqət ilə yalan fərqlənməz. Müşkatın bu məsələdə də gəldiyi qənaətə görə, hansı bir müsəlmanın doğru yolu seçməsi üçün, öncə təqlid etmək istdəyi alimin ya da din xadiminin zahirən ya da batinən müsəlman olmasını müəyyənləşdirməlidir. Bunu etməyin də, yəni həqiqəti yalandan ayırmağın tək çıxış yolu "vücudi-müqəddəsin"-imam Mehdinin tezliklə zühur edib əsil müsəlmanları öz ətrafında toplamasına inanmaqdır. Başqa sözlə, İslam milləti üzünü İmam Mehdiyə tərəf dönəndən ("təvəccöh") sonra o, mühəqqiq (tənqidi yanaşanlar) müsəlmanla müqəllid (təqlidçi, başqalarını yamsılayan) müsəlmanları tanıyıb ayıracaqdır. [520]

Bu məsələdə də Müşkatın mülahizələri ilə razılaşmayan Axundoğlu yazırdı ki, İslam dininin meydana çıxmasından bu günədək müsəlman alimləri arasında minlərlə tənqidçi və təqlidçilər olmuşlar. O yazır: "Bəlkə, Rəsuli-Əkrəm zamanında Mədineyi-teyyibədə mühəqqiqlər və müqəllidlər olublar və əksəri-əhli-islam mühəqqiqi müqəlliddən təmiz verə bilməyiblər, ba inki hamının təvəccöhü və mərkəzi-vahidə olubdur. Məlum olur ki, mərkəzi-vahidə özü mizan ola bilməyəcəkdir. Bəli, o mərkəzdən sadir sözlər mizan (ölçü) olub onunla mühəqqiqi-müqəlliddən təmiz vermək olar və o sözdə lazımdır bir ümumi söz və bir ümumi əlamət olsun ki, hər bir zamanda hər bir müsəlman o əlamətlə, o mizanla

[519] Yenə orada, s.38
[520] Yenə orada, s.39

mühəqqiqi-müqəlliddən təmiz verə bilsin. Ancaq mərkəzi- vahidin buyurmağı: "filan kəs mühəqqiqdir və ya filan kəs müqəlliddir" kifayət etməz. Zira ki, mərkəzi-vahidin vücudu hər bir zamanda adətən mühaldır (qeyri-mümkündür, çətindir). Hər bir zamanda əlamətin və mizanın vücudu lazımdır ki, o zamanın əhalisi o əlaməti və o mizanı bilib onunla mühəqqiqi müqəlliddən təmiz verib mühəqqiqə tabe olub müqəlliddən ehtiraz etsinlər". [521]

Maraqlıdır ki, o, bir tərəfdən mərkəzi-vahid (yəni Qurani-kərim və Peyğəmbərlə bağlı hədislər) mizan ola bilməz dediyi halda, ancaq digər tərəfdən mərkəzi-vahidin özü üçün bir mizan və əlamətin qərarlaşdırılması lazımdır iddiasında bulunurdu. Ona görə, mərkəzi-vahiddə ortaq mizan və əlamət qərarlaşdırlarsa, bundan çıxış edərək haradasa müqəllidlə mühəqqiqi ayırmaq mümkündür ki, ancaq o zaman da bir çoxları zahirən həmin mizana və əlamətə tabe olacaqlar, daxilən isə yenə də mühəqqiq müqəlliddən təmiz verilməyəcəkdir. Belə olduğuğu təqdirdə Axundoğlu bu məsələnin həllini, yəni mühəqqiqi müqəlliddən ayırmağın yolunu müsəlmanın öz nəfsinə qalib gəlməsində, Allahın əmrlərinə sözsüz itaət etməsində görmüşdür. O yazır: "Zira ki, Mövlaya itaət etmək o vaxtda mühəqqiq olur ki, şəxsi-müslim həvayi-nəfsinə müxalifət edə və nəfsi saxlamaq və dini hifz etmək itaəti-mövlada olmaqla müşəxxəs olur və əgər Mövla taətində olmaq mizan olmasa idi hər ayinə avamilər üçün həvayi-nəfsə müxalif olub Mövla əmrinə itaət edən üləma və füqəhanın təqlidini cayiz və rəva buyurmazdılar. Zira ki, həzərati-Rəsuli-əkrəm və övsiyayi-mükərrəmi-səlamüllahi əleyhüm əcməin müqəllidə üləmayı təqlid etməyi rəva görməyib. O gunə şəxslərdən ictinab etməyi vacib buyurmuşlar. Hədisi-şərifdən betövri-yəqin məlum və aşkardır ki, mizan və məhək mühəqqiqi müqəlliddən təmiz və təşxis etmək üçün itaəti-Mövlada müstəqim olmaqdır. Və nəfsi-əmarəyə müxalifət etməkdir". [522] O, belə qənaətə gəlir ki, həvayi-nəfsə müxalifət olub Mövla əmrinə itaət etmək mühəqqiqlərə aiddir. Deməli, bu anlamda müxalifəti-nəfs və itaəti-mövla

[521] Yenə orada, s.40
[522] Yenə orada, s.41

mühəqqiq və əhli-təhqiqdirsə, ancaq buna əməl etməmək isə əhli-təqliddir. [523]

İslamın təfriqəsi səbəblərindən **beşinci məsələ** kimi, bir insanın digər insandan hansı cəhətlərə,xüsusiyyətlərə görə seçilməsi, yəni şərafət və imtiyaz sahibi olması müzakirə obyektinə çevrilmişdir. "Şərafət və imtiyaz nə dəlil və bürhan ilə sabit olur – yəni nə asar və əlamət ilə eyləmək olur ki, bu insan o insanda əşrəfdir və mümtaz. Buna görə ki, hər kim öz nəfsi üçün, öz milləti və öz cinsi üçün əşrəfiyyət və xüsusiyyət isbat etməkdədir və öz nəfsini və mənsublarını mümtaz tutmaqda. Aya bu şərafətin də özünə görə mizani-məxsus və miqyasi-məlumu vardır, yainki, bunun da o biri sifati-həsənə kimi mizanı hər kəsin öz əlindədir ki, istədiyi kimi özün və mənsubların şərif və əziz qələminə verib iftixar edə bilər". [524] Bu məsələ ilə bağlı öncə Müşkatın fikirlərinə diqqət yetirəndə görürük ki, o, şərafət və imtiyazı yalnız Allahın ayələrinin hökmünə bağlayıb digər xüsuslara diqqət yetirməmişdir. Bu amildən çıxış edən Axundoğluna görə, burada Allahın hökmü mühüm olmaqla yanaşı, hər bir insan daşıdığı addan və vəzifəindən asılı olmayaraq gərəkdir özləri də özlərinə şərafət kəsb etsinlər. Necə ki, Nuh Peyğəmbər özü yüksək şərafət və imtiyaza sahib olduğu halda, ancaq oğlu Kənan əməli-saleh olmadığı üçün heç bir kömək edə bilməmiş, Məhəmməd Peyğəmbər də bu məsələdə onun kimi qüreyşi tayfasından olanları xəbərdarlıq etmişdir. [525]

İslamın təfriqəsi səbəblərindən **altıncı məsələ** kimi, haqq və batilin bir-birindən hansı dəlil və sübut ilə aydınlaşması, cəmiyyətə məlum əsərlərlə ayrı tutulması mübahisə edilmişdir. "Kürreyi-ərzin üzərində sükna edən tayfalardan və qunaqun millətlərdən kafəsinin həqqaniyyət iddiasında olduqları cüməlimizə məlumdur və hər birisi ona görə dəlil və sübut tapıb haqqi-millət olduğunu sübuta yetirməkdədir. Nəhayət, o biri millətlər bunun dəlil və sübutunu rədd edib bütlan libasını əyninə geydirməkdədirlər. Necə ki, mülahizə olur, batil ləfzinin altına bir nəfər girən yoxdur və bu qədər milyon-milyon nüfus içində batil ləfzi üçün bir nəfər də

[523] Yenə orada, s.42
[524] Yenə orada, s.43-44
[525] Yenə orada, s.47

tərəfdar görünməyir. Bu mənaya ki, özü iqrar eyləyə ki, mən batil isminə müsəmmayam və batil kəlməsinə müstaqi-müxtəsər, bu batil kəlməsi aralıqda bisahib və biməni və bimüsəmma qalmışdır. Lakin məqribdən məşriqə qədər mövcud olan bəşər qismi özlərini öz dairələrində hər birisi bir cür ibarətlə haqq kəlməsinə misdaq və müsəmma tutmuşlar və müttəsil bir-birini rədd və təfkir və tovhin və səb və lən etməkdədirlər və fərdən öz nəfslərini haqq kəliməsinə və digərlərini batil isminə müsəmma bilməkdədirlər". [526]

Müşkat bu məsələ ilə bağlı bildirir ki, tərəfi-həqqaniyyətdə qəlbə və qüdrət batini və ruhani olduğu kimi, tərəfi-batildə də zaval və tənəzzülün ruhani və imani olur: "Yəni ruhi-imani batildən əxz olunur, millət mütəhərrik hesabında olur və bu surəti-zahirdə nəhayəti-izzəti və sərvəti olmuş ola və həmçinin haqq ruhi-imani vasitəsilə həyati-əbədiyyə tapar və o qitə-qitə doğranıb və nəhayəti-zillət ilə öldürülmüş ola: "Allah yolunda öldürülənləri ölü saymayın, əksinə Rəbləri yanında diridirlər. Allahın bol nemətindən onlara verdiyi şeylərlə sevinc içində qidalanırlar". Və mizan əqli-səlim ilə haqqın iradələri aləmdə cari olur və o cəmiyi-aləmin əsabı ona kömək eyləyə və mizani-hissiyyə ilə haqqın asarı hidayətdir – yəni əhli-zəlaləti hidayət eylər və hidayət eylədiyi nüfusda müstəqim və sabit və rasix (möhkəm) olur və o cəmmiyi-əhli-aləm onların üzərinə hücum eyləyələr. Batilin əlaməti əgərçi iştibahkarlığı ilə bir qədər camaat başına cəm eylər, vəli şiddət və imtahan zamanında istiqamət etməzlər və haqqın cəm etməsilə batilin cəm etdiyindən yenə çox danışdığı bəyanəti xəlqin əqidə və məzaqilə müxalif vaqe olur". [527]

Axundoğlu bu məsələdə də Müşkatın mülahizələri ilə razılaşmır. Onun fikrincə, Müşkatın batil və haqq məsələsində hər millətin özünə görə əsasları və sübutları vardır tezisindən çıxış etsək, o zaman dünyada var olan bütün millətlərin ideyalarını və onların məzhəblərini batil deyil, ancaq haqq ideyalar və məzhəblər kimi qəbul etməliyik. Çünki bütün millətlərin din və məzhəblərii baqi və sabit, buna inananlar üçün də sabit və möhkəmdirlər. O yazır: "Hər bir sahibi-idrak və fəhm olan ərbabi-elm və mərifətə

[526] Yenə orada, s.50-51
[527] Yenə orada, s.52

vazeh və aşkardır ki, miləli-müxtəlifənin ki, küreyi-ərzdə sakindirlər, din və millətlərinin bir banisi olubdur. Lisani-şərdə o baniyi-din olan şəxsə ərəb lisanında nəbi və rəsul, fars bə türk lisanında peyğəmbər deyirlər. Və heç bir şübhə yoxdur bunda ki, o Peyğəmbər öz zamanında Allahu-təbarak və təala tərəfindən rəsul olmağı hər bir vasitə ilə olmuş ola isbat edilir". [528] Onun sözlərindən belə anlaşılır ki, əgər Həzrət Musa dəlil və sübutlarla öz xalqını Allahın varlığına inandırıbsa, ondan sonra gələn yəhudilər təqlid yoluyla həqqaniyyəti qəbul etmişlər. Artıq musəvilər üçün haqq deyilən Tövrat, isəvilər üçün İncil məhəmmədilər üçün isə Qurani-Kərimdir. Ancaq məhəmmədilər Həzrət İsanı və Həzrət Musanı qəbul etdiyi halda musəvilərin və isəvilərin əksəriyyəti Həzrət Məhəmmədin dinini dandılar. Deməli, batil və haqq məsələsində müsəlman daha doğru yol tutub, nəinki isəvilərlə musəvilər. [529]

İslamın təfriqəsi səbəblərindən **yeddinci məsələ**, Allahın hər dövrdə zühur buyurub məmur etdiyi şəxslərin timsalında həqqaniyyətləri xalqa isbat etmiş olmasıdır: "Təvafüt və fərqləri iddia etdikləri saatda nə gunə məlum və müşəxxəs olur – yəni bir nəfər fil-həqiqətə sadiq və Allah tərəfindən olub və öz haqq olduğunu mühntəhayi-istiqamət ilə məxluqa izhar buyura, o vaxt xalqın təklifi nədir? Bidayət izharında onun sədaqətinə tədbirat ilə təymiz verə bilir və hakəza, bir nəfər batinən kazib və lakin özünü o vücudi-mübarəklərə şəbih edib iddiayi-haqqaniyyət və sədaqət edərsə, böylə bir vaqiənin vüqusunda məxluq nə siyaq ilə o, müddiənin kazib olduğunu meydana çıxara bilər". [530] Müşkat bu məsələdə də Quran ayələrinə istinad edərək yazır ki, əgər bir nəfər Haqqın məmuru olduğunu iddia edirsə, bir qrupda ona inanırsa, o zaman xalq Haqqın məmuru olduğu şəxsə qarşı çıxış etməməlidir. O, yazır: "Yəni görsələr bir nəfər izhar eylədi ki, mən Allah tərəfindən məmurum və camaatdan da bir qədər onu qəbul etdi, laməhalə başqaları sükut edib mücadilə eyləməsinlər və şüri surəasində də məkyədir, o vaxt nazil olmuş ki, həzrətin əshabı bir

[528] Yenə orada, s.54
[529] Yenə orada, s.56-57
[530] Yenə orada, s.61

az camaat idilər. Odur ki, nüfusi-aqilə böylə fövqelərdə eylər, bu səbəbə ki, xudavəndi-əhədiyyəti qadir və qahir bilirlər". [531]

Müşkatın sözlərindən belə anlaşılır ki, hər bir zaman içində Allahın adıyla insanları haqqaniyyətə çağırmış peyğəmbərlər olmuşlar. Ona görə haqqaniyyəti yayan elə bir peyğəmbər ola bilməz ki, əllərində ən azından şəriət qanunları olmasın. Sadəcə, diqqət yetirmək lazımdır ki, Allahın adından danışan hər kəs doğrudanmı Onun yoluyla getmiş, yoxsa onların arasında saxtakarlar da olmuşlar. Eyni zamanda elə peyğəmbərlər də ola bilər ki, doğru söz desin, ancaq əlində Allahın kəlamı olmasın. Müşkatın bu məsələylə bağlı mövqeyini şərh etməklə yanaşı, öz tezislərini də irəli sürən Axundoğluna görə, elə peyğəmbərlər olmuşlar ki, haqqaniyyəti yaysalar da, onlara göndərilmiş heç bir kitab olmayıb. Məsələn, Musanın Tövratını ondan sonra yayan 4 min peyğəmbərin Allah tərəfindən onların özlərinə göndərilmiş heç bir kitabı olmamışdır. Eyni zamanda, Allah tərəfindən kitab göndərilən nəbilərdən olan Məhəmməd peyğəmbər İslam dinini təbliğ edərəkən özündən qabaqkı səmavi kitabları, o cümlədən Tövratla İncili də təsdiqləmişdir. [532]

Bu anlamda Məhəmməd Peyğəmbərin Allah elçisi olduğu halda, bir çox yəhudi və xristian alimləri, hətta doğma tayfası olan Qureyişlərin də çoxu ona qarşı çıxmışlar. Ancaq Allah deyirdi ki, heç bir peyğəmbər, o cümlədən də Məhəmməd peyğəmbər Onun sözündən başqa bir söz deməmişdir. Axundoğluna görə Müşkatın Tövrata istinadən deməsi ki, bəzən peyğəmbərlər öz sözünü Allahın sözü kimi xalqa təqdim edib, bu, doğru deyildir. Axundoğluna görə, bu məsələ belə izah olunur ki, peyğəmbərin qürur nəticəsində dediyi söz Allaha deyil, Onun nəbisinə aiddir: "Allah deyən söz vaqe olur, qürur üzrə deyilən söz vaqe olmaz. Hərgah Peyğəmbərə bir söz dedi, o söz vaqe olmadı, bilgilən ki, o söz Allah sözü deyil. Peyğəmbər o sözü qürur üzrə deyibdir". [533]

İslamın təfriqəsi səbəblərindən **səkkizinci məsələ**, bu dünyada mövcud olan qüvvələrin hansı şəkildə meydana gəlməsi

[531] Yenə orada, s.62
[532] Yenə orada, s.68-69
[533] Yenə orada, s.73

və başlanğıcını nədən alması ilə bağlıdır: "Bu məsələ də əsli-məbdə xüsusundadır ki, aya bu aləmi-imkanda mövcud olan qüvvələrdən məbdəni və məsdəri və mərkəzi bu əczaya-məhsusənin hanki birisindən yəni gözümüzə görünən əşyayi-mövcuda hanki birisindən bu qüvvələr zühura gəlməkdədir? Aya bu qüvvələrin məbdəni və məxəzi ənfəsdir və ya afaqdadır".[534] Müşkata görə, din əhlinin bütünü müxtəlif qüvvələrin cəminin Allah tərəfindən zühura gəldiyinə inanıb, yalnız Onu məsdər, məbəd və mərkəz bilirlər. Ancaq bu qüvvələrin təkamül ya da sıçrayışla yaranması, eləcə də burada Allaha hər hansı köməyin olub olmamasında fərqli fikirlər vardır. Müşkat yazır: "Barı fəhmi-qasirimizə görə məbdəin təyini yenə öz nəfsi-müqəddəsinə mərbutdur. Zira ki, üquli-müxtəlifə təqin və təşxis edən məbdə məhəlli-etimad ola bilməz və kimsə öz əqlini bila-dəlil və sübut başqalarına tərcih verə bilməz. Amma məbdəni-kamalın öz nəfsi-kamlin bedüni-nasir və müin təyin buyurub. Qütbi-aləmdə məbsut və mərkuz buyurduğu məbdəiyyətə dəlili-əzəm və bürhani-əkməldir. Nə üçün ki, o qəvi və tədbirdən başqa bu əmri-əzimə və bu qüdrəti baliğə kimsə qadir və müstədir deyildir, vəlu cəmiyi-əhli aləm ona nasir və müin ola və ya cəmiyi-ülum və fünuna və kamalata dara ola. Hətta ünsibəşər yalnız "İnnə əl-məbdə" kəliməsinin təkəllümündən o gunə ki, nəfsi-müqəddəs məbdə buyurur aciz və qasirlərdir".[535]

Axundoğlu isə bu məsələ ilə bağlı yazırdı ki, bütün qüvvələrin, qüdrətlərin, keyfiyyətlərin başlanğıcı, mənbəyi, əzəli Allahdır: "Ancaq və cəmiyi-zərrati-aləmi-şühuda və kafiyi-mövcudati-aləmi qeybə qüvvə və qüdrət və feyzi-qadiri-mütləq və fəyyazi-mütləqdən izafə olmaqdadır. Bəzi bilavasitə və bəzi digərə vasitə ilə və cəmiyi-vəsayiti-qüvvə və qüdrət və feyzi, o məsdər və feyz və qüvvə və qüdrətdən kəsb etməkdədirlər və ənbiyayi-üzam o zati-əqidəsin vəsiyi-feyzinin məzhərləridirlər, bu mətləbin sübuta və sidqinə dəlil və bürhanımız Qurani-şərifin ayeyi-kəriməsidir ki, buyurur: "Beqədri-məlum heç bir şey yoxdur aləmi-imkanda, xah aləmi-şühud və xah aləmi-qeybdə, məgər inki o şeylərin xəzinəsi

[534] Yenə orada, s.77-78
[535] Yenə orada, s.79

bizim yanımızdadır və nazil etmədik". Məgər əndazə üzrə hikməti-baliğənin təqazasınca bu ayeyi-kərimə sərih buyurur ki, cəmiyi-qüvvələrin və qüdrətlərin və feyzlərin xəzinəsi Allah-təala yanında və o məbdəni-müqəddəsdən sadir və nazil olur. Buyurur: "Yağışın nazil olmağını və ərzi-mitənin ehya etməyini öz zati-əğdəsinə nisbət veribdir. Qüvveyi-münbitə ki, yerdə vədiyə qoyubdur o məbədi-müqəddəs qoyubdur". O səbəbə görə yerin ehya etməyini öz zati-əqidəsinə nisbət buyurubdur. Və əgər Qurani-şərif ayatında tədəbbür və təfəkkür edərsən hər ayinə görərsən kainatın təkvininini öz zati-əqidəsinə nisbər vermiş görərəsən, ya inki vəsayiti-ədidə ilə kainat aləmi-məşhud və mütəkəvvün olmuşlar. Bu deyil məgər bundan ötəri ki, vasitələrdə olan qüvvə o məbdəni-feyzdən sadir olmuşdur. Əgər fəyyazi-mütləqdən bir ani feyz qət olunsa cəmiyi-vasitələr o qüvvələri faqid olub özləri də nabüd olacaqdırlar". [536]

İslamın təfriqəsi səbəblərindən **doqquzuncu və sonuncu məsələ** olaraq Allahın bəndələrindən istədiyi əsil mərifət, ya da ürfanı nə cür idrak etmək üzərində durulur: "Bəzi nüfus Allah-təaladan məhz bir isim tanıyıb yalnız Allah ləfzinə sitayiş etməkdədirlər və bəzilər də bir taqım əqval öyrənib həman əqvala ibadət edirlər. Əllərində quru sözdən başqa bir şey yoxdur və bəzilər də ənbiya və övliya əleyhissəlamı məzahir ül-isma və sifat bilirlər, hər birisi bir qism ürfan bəyan etməkdədirlər. Vəli nüfusun əksəri bu nöqtəyə mültəfit deyillər ki, iqrar başqadır, ürfan başqa. Və iqrarı heç bir zaman ürfan yerinə qoymaq olmaz". [537] Bu məsələ ilə bağlı Müşkatın mövqeyi odur ki, bu ürfan Allaha aiddir və bəşər üçün ürfan yolu bağlıdır: "Xülasə, Allah tərəfindən zahir olan zati-müqəddəsin ürfani-Allahdır və itaəti-Allahdır. Zira ki, o vücudi-mübarəkdir başqa bir məhəldən Allah-təalaya yol yoxdur". [538]

Axundoğlu isə mərifət, ya da ürfan xüsusunda yazır ki, bunun məqsəd və mənasına insan yalnız fəhm və idrakla nail ola bilər. Bunun üçün İslamı kor-koranə qəbul etmək kifayət deyildir. Allahın ürfanını və mərifətini də dərk etməyə səy göstərmək

[536] Yenə orada, s.81-82
[537] Yenə orada, s.84-85
[538] Yenə orada, s.86

lazımdır. Axundoğlunun fikrincə, yalnız Allahı sevmək, Onun peyğəmbərini qəbul etməklə əsil müsəlman olmaq mümkündür. Bu mənada onun Allahın irfanı ilə bağlı fikirləri maraqlıdır: «Allah həzrətlərinin ürfanı iki qismdir: Birinci qismi künhi-zati-əqdəsə arif olmaqdır. İkinci qismi həqqi-təalanın sifəti-cəmali və cəlalına arif olmaqdır. Əvvəlinci qismə arif olmaq cəmi məxluqatın vəsvəsə və taqətindən xaric bir şeydir. Bu qismə mərifətin barəsində buyurmuşdur: «Yol bağlıdır və tələb məhduddur». İkinci qism ürfana cəmiyyi-müxalliflər məmurdurlar və məxluqati-ilahidə nəzər və təfəkkür etməyə mükəlləfdirlər və ayati-ilahi afaq və ənfəsdə seyr və səyahət etməyə təhriz və tərğib olmuşlar: «Onun haqq olduğu meydana çıxana qədər varlığımızın dəlillərini onlara həm xarici aləmdə və həm də öz içlərində göstərəcəyiz».[539]

Biz, Axundoğlunun bu kitabında İslamın təfriqəsi səbəbləri ilə bağlı irəli sürdüyü fikirləri ümumiləşdirəndə görürük ki, o, Müşkata nisbətən bir çox məsələlərdə daha rasional və yenilkçi mövqe tutmuşdur. Hər halda, Axundoğlunun Müşkatla müqayisədə bir çox dini məsələlərin həllinə nisbətən obyektiv, rasonal şəkildə yaxınlaşamağı hiss olunur. Ancaq bütövlükdə Axundoğlunun dünyagörüşünün əsasında isə birmənalı olaraq Qurani-Kərim və hədislərin, bu anlamda da sxolastik fəlsəfənin dayanması da şübhəsizdir. Axundoğlu «Həyat» qəzetində nəşr olunan «Bizə hansı elmlər lazımdır?» (1905) məqaləsində Müşkatdan çox da fərlənməyən mühafizəkar mövqe tutmuşdur. O, bu məqaləsində açıq şəkildə yazırdı ki, Avropaya aid dünyəvi elmlərin öyrənilməsinə ehtiyac yoxdur: «Əgər bir şəxs təmam ömrünü ülumi-riyazi və hikməti-təbii təhsilində sərf edə, müəllimi-əvvəl Aristotels məqamını dərk edə, əlbəttə, təriqi-übudiyyətə, Həqq-təalaya alim və arif olmayacaq və insaniyyət və mədəniyyət şəhərinə daxil olmayacaq… Bizim oxuclarımız: «Avropa əhalisi insaniyyət və mədəniyyətdə dərəcəyi-kəmalə yetiriblər» - deyirlər, amma mən deyərdim ki, Avropa əhəalisi qanuni-siyasiyyəvi ilahiyyətdən azad olduqlarına görə, eyni vəhşətdədirlər… Bizim bu zəmanəmizdə biz müsəlmanların insaniyyəti və mədəniyyəti moqufdur diyanəti-islamiyyəni bilib əməl etməyə. Elmi-həndəsədə

[539] Yenə orada, s.88

kamil olmaq ilə insaniyyət təhsil etmək olmaz… Elmi-hesabda kamil olmaqla insan olmaq olmaz. Bəlkə, insan elmi-diyanət və şəriəti bilib… insan olur. Elmi-tibbdə Calinus olmaqdan emrazi-bədəniyyəyə əlac etmək olmaz… İnsan olmaq, nəfsi-mərəzlərinə əlac edib o mərəzlərdən mübara və misfa olmaqdadır. Mərəzlərin şəfası Qurani-Şərifdir».[540]

Ə.Axundoğlunun bu fikirləri Əli bəy Hüseynzadə, Ömər Faiq Nemanzadə, Cəlil Məmmədquluzadə və başqaları tərəfindən tənqid olunmuşdur. Ə.Hüseynzadə Ə.Axundoğlunun yalnız dini elmlərin öyrənilməsi ilə bağlı mühafizəkar mövqeyinə qarşı çıxaraq tərəqqinin zəruriliyindən bəhs etmişdir: «Axund həzrətləri, biz böylə zənn ediriz ki, bizə ülumun kaffəsi eyni dərəcədə lazımdır: həm ülumi-diniyyə, şəriyə və ruhaniyyə, həm də riyaziyyat və təbiiyyat kimi ülumi-mücərrədə və cismaniyyə».[541] Ömər Faiq Nemanzadə də Ə.Axundoğlunun fikri ilə razılaşmayaraq bildirmişdir ki, İslamın əsil mahiyyətini dərk etməklə yanaşı, onun dünyəvi elmlərlə bağlı cəhətlərini də mənimsəmək vaxtıdır. Çünki Quranın özünün də böyük qismi dünyəvi elmlərdən bəhs edir: «Bu qəziyyələrdən şu nəticəyi çıxarmaq istəyirəm ki, Quranı, islamı bilmək, Allahı tanımaq, insan kamil olmaq üçün şəriət elmini bilmək on dərəcə lazımsa, dünyəvi elmləri bilmək doxsan dərəcə vacibdir».[542]

Axundoğlunun dini-fəlsəfi görüşlərini ümumiləşdirərək hesab edirik ki, o, bütövlükdə dünyagörüşcə sxolastik fəlsəfi təfəkkürə yaxın olmuş, nisbətən bəzi məsələlərdə mütərəqqi mülahizələr irəli sürmüşdür. Onun sxolastik təfəkkürə əsaslanmasının başlıca prinsipi Qurani-Kərim və hədislər xaricində istənilən ideyaya müsbət, ya da mənfi olsun, qarşı çıxmasıdır. Axundoğlunun təfəkküründə İslam dini, yəni onun başlıca kitabı Qurani-Kərim və Sünnədən kənarda az qala hər bir şey küfrdür. Şübhəsiz, onun tərəfindən dünyəvi elmlərin öyrənilməsinin lüzumsuzluğu, eyni zamanda, İslam dininə aşırı dərəcədə bağlılıq

[540] Axundoğlu Əbuturab. Bizə hansı elmlər lazımdır?//«Həyat» qəz.,1906, 17 may, №106.
[541] Hüseynzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.124
[542] Nemanzadə Ömər Faiq. Seçilmiş əsərləri. Bakı, «Şərq-Qərb», 2006, s.165

doğru qiymətləndirlə bilməz. Əlbəttə, onun görüşlərində, az da olsa, mütərəqqi fikirlər də vardı. Məsələn, ona görə, daxilən kafir olan zahiri müsəlmanlar-münafiqlər İslam birliyinə əngəl törədir, məzhəbçiliyə, təriqətçiliyə səbəb olurlar. Bunun qarşısını almaq, İslam aləminin birliyinə çatmaq üçün isə müsəlmanlar sidq ürəkdən Qurani-Kərimə və Məhəmməd Peyğəmbərin (s) Əhli-Beytinə bağlanmalı, tövhidi əsas götürməlidirlər. Ancaq onun hər şeyi yalnız din çərçivədə görüb mahiyyətindən asılı olmayaraq digər ideyalara arxa çevirməsi qəbul edilməz idi.

MİR HƏMZƏ SEYİD NİGARİ

XIX əsrdə yaşamış Azərbaycanın böyük sufi şairi və mütəfəkkiri Mir Həmzə Seyid Nigari (1805-1886) Azərbaycanın Qarabağın Zəngəzur qəzasına aid Cicimli kəndində anadan olmuş, ancaq ömrünün böyük qismini Türkiyənin Amasiya, Merzifon və digər şəhərlərində keçirmişdir. Onun başlıca əsərləri "Nigarnamə", "Düvani-türki", "Duvani-farsi", "Mənaqib", "Çaynamə" və başqalardır. Onun yaradıcılığında üç məqam: sufu yönlü nəqşbəndlik, İslam dini və ictimai-siyasi məzmunlu yazılar xüsusi yer tutmuşdur. Belə ki, Azərbaycan Türk mütəfəkkiri bütün yaradıcılığı boyu bu məsələlərə ayrıca diqqət etmiş və onları bir tamın tərkib hissəsi kimi götürmüşdür.

Fəlsəfi və sufi (nəqşibəndi) görüşləri. Qeyd edək ki, nəqşbəndlik təriqətinin əsasının Məhəmməd peyğəmbərə (s.) və Həzrət Əliyə dayanması ilə bağlı məlumatlar vardır. Daha sonra bu mənəvi yolun yolçuları kimi Bəyazid Bistami, Əbdülxaliq Ğücdüvani, Şahi-Nəqşibənd Bəhaüddin Buxari, Übeydullah Əhrar, İmami Rəbbani, Mövlana Xalid Bağdadi və başqaları olmuşlar. Seyid Nigarinin isə nəqşbəndlik təriqətinə qoşulmasında ilk müəllimləri Mahmund Əfəndi, Şikəst Abdulla və İsmayıl Şirvani mühüm rol oynamışlar. Xüsusilə, həmin dövrün tanınmış nəqşbəndi sufilərindən olan İsmayıl Şirvani Seyid Nigarinin nəqşbənd təriqətinin xalidiyyə qoluna bağlanmasında həlledici nüfuza malikdir.

Ümumiyyətlə, nəqşbəndlikdə aşağıdakı əsaslara əməl olunması vacibdir: 1. Nəfəs alıb-verdikcə Allahdan qəflət etməmək; 2. Yeriyərkən fikrini sağa-sola yönəltməyərək ayağının altına baxmaq; 3. Vətəndə və ya ondan kənarda Allaha doğru yönəlmək; 4. Hər an Allahın hüzurunda olduğunu düşünmək; 5. Hər zaman qəlbində Allahı anmaq; 6. Dünyaya aid şeyləri könlündən çıxarmaq; 7. Vaxtını Allaha qovuşmağa sərf etmək və s.

Bu təriqətdə səssiz, yəni xəfi-gizli zikrə böyük önəm verilir. Bu gizli zikr edənlər arasında Həzrət Əli və Həzrət Əbubəkrin adları xüsusilə qeyd edilir. Həzrət Əli buyurmuşdur ki, Allaha

yaxın olmaq üçün zikr məclislərində iştirak etmək vacibdir. Çünki Allaha ən yaxın yol zikrdir. Eyni zamanda zikrin, zikr məclislərinin önəmliliyi ilə bağlı Ata bin Əbu Ribah, Fəxrəddin Razi, Əbu Süleyman Darani, Zünnun Misri və başqaları da maraqlı fikirlər irəli sürmüşlər. Məsələn, Razi yazırdı: «İnsanların cəhənnəmə girməsinin birinci səbəbi Allahın zikrindən qafil olmalarıdır». Zünnun Misriyə görə isə, həqiqi mənada Allahı zikr edən bir zakir Onun zikri yanında hər şeyi unudur və Allahı onu hər şeydən qoruyur.

Seyid Nigarinin dünyagörüşündə də zikrin faydaları haqqqında bilgilərə rast gəlirik. Ancaq onun zikrlə bağlı şeirlərində yalnız bilgiyə deyil, həm də Allaha bağlılıq vəhdətini görürük. Nigari yazır:

Əlhəmdülillah, Əlhəmdülillah,
Söylər vücudim təmamən Allah.
Görsəm bir bəla, zikrim hüveyda,
Əlhökmü lillah, əlhökmü lillah..
Olmasın canım, olmasam hər dəm
Fikrinlə, Allah, zikrinlə, Allah... [543]

Göründüyü kimi, insanla Allah arasında ünsiyyətə Nigari xüsusi diqqət yetirmişdir. Onun fikrincə, xalis müsəlman bir an olsun belə Allahını unutmayan və Onu daim zikr edəndir. Yəni həmişə Allah insanın fikrində olmalı, Onu daim könülündə tutmalıdır. Nigari yazırdı:

Əlhəmdülillah, fikrimdir Allah,
Fikrimdə Allah, əlhəmdülillah.
Könlümdə, vallah, dildari-dilxah,
Dildari-dilxah könülmdə vallah.
Zikrimdir Allah hər bir məhəldə,
Hər bir məhəldə zikrimdir Allah. [544]

Bu mənada, Seyid Nigarinin də bir sufi şairi olması, bütün varlığını Allaha təmsil etməsi yaradıcılığının, dini-fəlsəfi dünyagörüşünün əsas qayəsidir. O da, Həllac Mənsur kimi, Mövlana kimi «Ənəlhəqq» ideyasını əsas götürür və onu təbliğ edir:

[543] Nigari Mir Həmzə Seyid. Nigarnamə. Bakı, "Elm və təhsil", 2012, s.24
[544] Yenə orada, s.24

Söylərsəm əgər ərseyi-vəhdətdə bən, əmma,
Söylər bəni sanma;
Birdir söylədən və söyləyən, aşiq və məşuq,
Bu doğrudur əlhəqq.
Tərpətmə ləb ol vadiyi-vəhdətdə, Nigari,
Tökdürməgə qan söyləmə göftari-ənəlhəqq,
İxfa budur övrəq. [545]

Nigari üçün Allah və insanın eyniyyəti məsələsində Həllac Mənsur örnəyi ayrıca bir yer tutur. Mənsur Allahın özündə təcəlli etdiyinə inanıb, insanla Allahın bütünlüyünü sonuna qədər müdafiə edən ilahi bir eşq əhlidir. Nigari "Nigarnamə"sində Mənsurun ilahi eşq dastanını xüsusi bir şəkildə anlatmağa çalışmışdır. O, yazır:

Həllac Hüseyn ibn Mənsur,
Cilveyi-təcəlli içrə məsrur
Göftari-ənəlhəqq ilə darə,
Sərməst gedərkən ol nə çarə?
Ətrafinə cəm olub xəlayiq,
Seyr eylər idi o məsti-şayiq. [546]

Nigari yazır ki, tutdğu ilahi eşq yoluna görə bir kərə olsun ah-nalə etməyən Mənsurun, ancaq bir gülə üz tutub ah eylməsinə xalq heyrət etmişdir. Onlar Mənsurdan bunun səbəbini soruşurlar ki, niyə bu qədər əzab-əziyyətə dözdüyü halda, bir gülə baxıb ah çəkir. Mənsurun buna cavab olaraq dediklərini Nigari belə yazır:

Əğyar degil rümuzə vaqif,
Zira ki, degil xəfiyəarif.
Məzurdur ol, nə dersə, məzur,
Zira ki,zəvahir ilə məmur.
Ol hər nə edərsə, ar etməz,
Gər taş ilə ursa, kar etməz.
Əğyar işi aşiqə doqunmaz,
Neylər isə anı şey sanmaz.
Yaxşı nə yaman, edərsə məzur,
Zira ki məzaqi-eşqdən dur
Oldığı içün ona baqılmaz,
Ərbabi-dilin dili yaqılmaz.

[545] Yenə orada, s.14
[546] Yenə orada, s.152

Əmma ki olan rümuzə agah,
Gül ilə ki urdı, eylədim ah.
Söylərsəm əgər ki anı məzur,
Bu göftü şenid əqldən dur. [547]

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri çox doğru deyir ki, bir nadanın, cahilin hər hansı eşq əhlini daşa basması, pisləməsi başa düşülən olduğu halda, ancaq bir gülün aşiqi vurması dözülməzdir. Heç bir aşiq də gülə buna görə irad tuta bilməz. Çünki gülün aşiqə "vurma"sı ilahi bir sevginin təzahürüdür. Bir sözlə, burada ilahi bir sirr vardır ki, onu başa düşmədən nəticə çıxarmaq doğru deyildir. Deməli, əgər birisi ilahi eşq yolunda cununluq edirsə, bunun da bir səbəbi vardır, onu bu yoldan heç kəs döndərə bilməz. Nigari yazır:

Ərz eyləyim imdi, ey şərəbdar,
Vey sirri-nihanimə xəbərdar.
Rütbeyi-cununimi bilürkən,
Nə yerdə fununimi bilürkən.
Pənd eyləməgün böyük xətadır,
Ərbabi-dilə əzim bəladır.
Əmma ki, xətanı etdin iqrar,
Əvf eylədim imdi ey xətakar .
Bildin ki işimdə bərqərarəm.
Divanəliğimdə payidarəm. [548]

Doğrudan da, bir divanənin, cununun, aşiqin dilindən ancaq onun sevdiyi anlar. Çünki yalnız sevən bilir nədən sevir, sevilən də bilir nədən sevilir. Belə bir sevgini dünyəvi sevgi ilə eyniləşdirmək də əğyar işidir. Çünki əğyar anlamaz bu sevgini və anlamadığı üçün də aşiqə söz atar, daş atar. Nigari yazır:

Əğyar sözünə uymaq olmaz,
Yar olsa ana ki toymaq olmaz.
Bən aşiqəm, aşiqə xətadır,
Əğyar sözü ki narəvadır.
Gərçe bu sözü ki söhbətim yoq,
Əğyar sözünə rəğbətim yoq.
Əğyar sözü cəfa, cəfadır,
Dildar sözü səfa, səfadır. [549]

[547] Yenə orada, s.203-204
[548] Yenə orada, s.204

"Nigarnamə"ni məhz Allaha, Haqqa qovuşmaq üçün yazan Nigarinin Həllac, Şeyx Sənan, Məcnun, Fərhad kimi daim öz ilahi eşqinin arxasınca getməsi şübhəsizdir. O, yalnız bir şey haqqında düşünür; ilahi eşqə qovuşacağı anı:

Eşqdəndir cümlə əşya innəma,
Eşqdəndir əsli fərü-külləma.
Eşqdəndir nuri-xurşidi nuri-məh
Eşqdəndir cümlə pərtöv vəz ziya
Eşqdəndir dövri-teyr vəs səmək.
Eşqdəndir seyrü kövkəb vəs səma
Eşqdəndir, ey Nigari, hər nə var.
Eşqdəndir cümlə əşya, intiha. [550]

Vaxtilə F.Köçərli çox doğru qeyd edirdi ki, Nigarinin dünyagörüşünün əsasında ilahi eşq, Tanrı sevgisi dayanır. Köçərli yazır: "Hacı Mir Həmzə əfəndinin yazdığı əşari-mütənəvveənin cümləsi eşqi-həqiqiyyə, məhəbbəti-ilahiyyə, hüsni-təbiiyyə, mədhi-mövlaya, mərifəti-xudaya, eşq yolunda sədaqət və dəyanətə və sair övsafi-həmidələrin mədhinə şamil kəlamlardır". [551] Nigari ilahi eşqlə bağlı yazır:

Ey eşqi-ləzizi-hüsn zadə,
Səndən qamu nəsrü nəzm həsna.

Ey eşqi cahana qülqüləndaz,
Səndən qamu huyü hayi-şeyda.

Ey eşqi fərəhdəhü tərəsbaz,
Səndən qamu nəğmeyi-dilara.

Ey eşqi şərabi-həlqpərəstan,
Səndən çəkilir sədayi-Mina. [552]

Yaxud da:

Anlagil eşq nədir, dinlə, nə mənadır bu!
Badeyi-lütfi-xuda, bəxşişi-mövladır bu!

[549] Yenə orada, s.259
[550] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, Bakı, Elm, 2011, s.581
[551] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.152
[552] Yenə orada, s.153

İçəlim şamü səhər içrə və lakin bicam,
Came hacətim olur, badeyi-mənadır bu!

Hərfsiz aşiqi-şeydalərə təlim eylər,
Dərsi-əsrarı nə xoş, dərsi-dilaradır bu!

Məxfidir, eşq xəfiyyatı hüveyda eylər,
Söylərəm böylə, vəli gör nə müəmmadır bu!

Deməli, Nigari yaxşı bilirmiş ilahi eşqin bütün yolçuları min bir əzab-əziyyət çəkdikdən sonra Həqqə qovuşmuş və özləri də müəyyən anlamda Həqq olmuşlar. Məcnun özünü Leylada, Fərhad özünü Şirində, Mövlana özünü Şəms Təbrizidə, Səbüktəkin özünü Ayazda tapdığı kimi, Nigari də tək olan Həqqin yolundadır. Dogrudur, bu dünyada yar çoxdur, ancaq Allaha bərabər, Ona şərik olan ikincisi yoxdur. Nigari yazır:

Əmma ki bənim muradım əlan
Bir dilbəri-binümadır, ey can.
Gərçi ki cahanda yar çoqdur,
Ol dilbəri-binüma ki yoqdur.
Bir zərrə gözimə gəlməz aləm,
Əğyar olurmu bana həmdəm.
Tərk eylədim aləmi baahəng,
Təcridə ki girdim, olmazam təng.
Ol rahi-Məhəmmədi-əmindir,
Şahənşəhi-ərşi-Zül-mətindir.
Ol rahi-təriqeyi-Məhəmməd,
Ol rahi-Məsihayi-mücərrəd.
Ol rahi-Məsihayə-səmayə,
İrkürdi ki buldı ulu payə. [553]

Şübhəsiz, bu yar əbədi bir Yardır. Elə bir Yar ki daima insanın ürəyində və yanındadır. Ona görə də, insan üçün Allahdan başqa əbədi və böyük Yar yoxdur. Nigari yazır:

Ərz eyləyim imdi sana, ey yar,
Ol kari ki, məhz o vəfadar.
Ol eşqi-nigari-dilrübadır,
Ol cilveyi-eşqi-bər Xudadır.

[553] Nigari Mir Həmzə Seyid. Nigarnamə. Bakı, "Elm və təhsil", 2012, s.270

Hər yerdə olursan, ol, sənlə
Hər nerdə qalursan, ol, sənlə.[554]

Deməli, əgər biri eşq əhlidirsə, o, artıq Xudayla birlikdədir. Bu isə o anlama gəlir ki, yer ilə göy, möhnətlə səfa, cənnətlə cəhim, kövsərlə həmim, zahirlə nihan, bərzəxlə cahan Ona bərabərdir. Nigari yazır:

Yəni ki nə yerdə olsa aşiq,
Anınla bərabər eşqi-sadiq.
Yəni ki nə yerdə olsa talib,
Anınla bərabər eşqi-cazib.
Yəni ki nə işdə olsa məftun,
Anınla bərabər eşqi-biçun.
Bir böylə vəfalı yar olmaz,
Bir böylə səfalı yar olmaz.
Bir kərə ki eylədi giriftar,
Müştaqı anınladır behərbar.
Eşq kibi kim olur vəfakar,
Aşüftə sənə ola giriftar. [555]

"Əlminnəti-Həq, bənim məramım, Bir yardır, özgə yoqdı kamım" [556] deyən mütəfəkkrin dünyagörüşündə tovhid məsələsi xüsusi yer tutur:

Tovhidi-Xudayə mailəm bən,
Əlhəmd, məramə nailəm bən.

Tovhidlədir müdam karim,
Tovhid ilə məsti-şağiləm bən.

Ol badeyi-vəhdətilə mədhuş,
Öylə degiləm ki ayiləm bən.

Tovhidi-Xudadır imdi canəm,
Təhqiq demə ki, naqiləm bən. [557]

[554] Yenə orada, s.271
[555] Yenə orada, s.271-272
[556] Yenə orada, s.273
[557] Yenə orada, s.64

Və ya:

Ol sirri-xəfiyi, ey həbiban,
Kəşf eyləyəlim sizinçün əlan.
Anları bu məqamda var iki sirr,
Şərh eyləyim anı sizə bir-bir.
Əvvəlki nədir, budur ki əlhəqq,
Anı görəcək o göz mühəqqəq. [558]

Nigariyə görə ilahi eşq elə bir bəladır ki, bu yolu tutan onu tərk etməz. Çünki ilahi eşqdə insanla Allah bir bütündür, bir yerdədirlər. O, yazır:

Əmma ki bənəm bənim rəfiqim,
Sevdayi-İlahidir şəfiqim.
Sevdayi-İlahi həmdəmimdir,
Həmrahi-sədiqi-hər dəmimdir.
Bən aşiqi-Hüsni-bər Xudayəm.
Ol kari-şirinə mübtəlayəm. [559]

Bu anlamda Nigariyə görə, Züleyxanın Yusifə, Məcnunun Leyliyə sevgisi də sonuunda ilahi bir sevgidir. Yəni bu sevgini dünyəvi bir sevgi kimi anlamaq doğru deyildir. Nigari yazır:

Bəs bil ki nədir kəmali-Məcnun,
İdrak olurmu kari-məftun?
Gerçək ki, dilində idi Leyla,
Əmma ki muradı məhz Mövla.
Eşqin hünərü kəmalı bitməz,
Baqi əsəri, zəvalə getməz.
Eşqə həvəs etmədi Züleyxa.
Ol anı aradı, buldı məhza. [560]

Seyid Nigarinin nəqşbəndliklə bağlı şeirlərində mövləvliyin, yəni onun yaradıcısı Mövlana Cəlaləddin Ruminin də təsiri duyulur. Nigari də Mövlana kimi mənlə səni eyniləşdir. O yazır:

Ah edirəm sübhü məsa, ey sənəm,
Ta deyəsən "Kimdi?", deyəm: "Ol mənəm"
Söyləmənəm, qeyr ilə bir dönmənəm,

[558] Yenə orada, s.202
[559] Yenə orada, s.187
[560] Yenə orada, s.195

Aşiqini tanı, mənəm, bil, mənəm.
Aləmi-vəhdətdə mən ancaq sənəm. [561]

Qeyd edək ki, istər mövləvilikdə, istərsə də nəqşbənlikdə musiqinin təsiri altında rəqs edənlər ruhlarını azad şəkildə buraxır və bununla da Allaha qovuşmağa can atırlar. Nigari yazır:

Könül məcnundur, məcnun ey nazənin, ey nazənin
Düşürüb, çeşmin düşürüb viranəyə, viranəyə.

Yandı canım, yandı canım görün bir dəm, görün bir dəm,
Kərəm eylə, Kərəm eylə suzanəyə, suzanəyə. [562]

Əslində səma mərasimlərinin və səma rəqslərinin daha dərin kökləri qədim türk dini-mifoloji inanclarından olan Qamlığa qədər gedib çıxır. Çünki Qamlıqda da bu cür səma mərasimləri təşkil olunur və kamlar kamlanmaqla ruhlarının Tanrının yanına uçduqlarına inanırmışlar.

Nigari də "Nigarnamə"nin sonuna doğru "Aşiqi-şeydanın səhrayi-mərifəti-bitayə vüsuli"nda yazır ki, yolun sonu da başlanğıcı da Haqqadır. Nigari yazır:

Ol dəştdə dər məarifi-Həqq
Əsrari-Xudayi-Həqqi-mütləq
Əsrari-məarifi-ilahi,
Ol yerdə olur çü şəmsi-mahi.
Ol dəşt məqami-mərifətdir,
Ariflərə ali mənzilətdir.
Ol yerdə olur cəmali-irfan
Ol yerdə olur kəmali-insan.
Ol rah vüsali-binihayət,
Yoldur ana yoqdı çünki ğayet.
Ənfasi-vəra qədərdir, ey yar,
Vüslət yolunu dedi peyğəmbər. [563]

"Divaneyi-səhranəvərdin səhrayi-tovhidə vüsuli və əhvalı" adı altında qələmə aldığı şeirində isə Nigari yazır ki, insanla Allahın vəhdətindən başqa yol yoxdur. Nigari yazır:

[561] Yenə orada, s.26
[562] Yenə orada, s.27
[563] Yenə orada, s.318-319

Vəhdət yeridir ki anda mövcud
Birdir, ikilik ki oldı məfqud.
Mədudi-ədad vücudə gəlməz,
Ol yerdə ki yoq şümar olmaz.
Bir var həmin Xudayi-mütləq,
Əğyar ədəm qamu ənəlhəqq.
Halikdir o yerdə cümlə əşya,
Ol yerdə bulunmaz illa Mövla.
Ərbabi-könül o yerdə məstdir,
Bilməz özini ki nistü həstdir.
Sərməstdir o yerdə aşiqi-Həqq,
Bilməz özini ki der Ənəlhəqq.
Həllac o yerdə verdi canı,
Can verdi ki buldı bir cananı. [564]

Və ya:

Aləm gözinə görinməz oldı,
Əğyar kəm oldı, olmaz oldı.
Ol yerdə ki oldə fani-mütləq,
Məhv oldı ki ol dedi "Ənəlhəqq".
Məhv oldı, itirdi arü varın,
Tərk eylədi, buldı bir nigarın.
Əğyarə əgər ki başqa çoqdur,
Müştaqi-cəmalə başqa yoqdur.
Müştaq işi başqadır ki bilməz,
Əğyari ki ana meyl qılmaz.
Zira ki, nəzərgahi-Xudadır,
Mənzilgəhi eşqi-kibriyadır.
Ol rütbəyə hər kim olsa nail,
Göftari-Ənəlhəqədi mail. [565]

Dini görüşləri (islam dini və şiəlik). Seyid Nigarinin dünyagörüşündə mühüm yerlərdən birini də İslama və onun peyğəmbərinə münasibət tutur. Xüsusilə, Nigarinin yaradıcılığında Məhəmməd peyğəmbərin (s) Əhli-beyti və onun əshabına ayrıca diqqət yetirilir. Peyğəmbərimizə (s) həsr etdiyi bir şeirində Nigari yazır ki, onun varlığı bəşər tarixində yeni bir səhifə açımışdır.

[564] Yenə orada, s.344
[565] Yenə orada, s.345

Dünyada Məhəmməd peyğəmbər (s) kimi ikinci bir fateh, kamil insan tapıla bilməz ki, ona bu qədər sevgi və məhəbbət bəslənilsin. Nigari yazırıdı:

Ey həbibi-kibriya, ey şahi-cümlə ənbiya,
Kimdi səndən özgə bir sərdar, bir sahibliva?

Ey hidayət şəmsi, ey nuranilər sərhəlqəsi,
Kimdi səndən özgə xurşid, kimdi mahi-rəhnüma?

Kimdi səndən özgə şəhbazəm deyən aləmdə, kim
Səndən özgə bir təzərvi-nazənin, ey dilrüba?

Kimdi səndən qeyri kamil, kimdi bu sahibcamal,
Kimdi səndən özgə fateh, kimdi bir müşkülgüşa?

Səndən özgə bəldey-icadi bir fatehmi var?
Səndən özgə bir səbəb aləmdə yoxdur intiha! [566]

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Məhəmməd peyğəmbərə (s.) və onun əhli-beytinə böyük sevgi bəsləmişdir. Onun fikrincə, peyğəmbərin nəslini sevmək Haqqın ayrıca bir kəramətidir:

Nəsli-Məhəmmədi sevmək, istəmək
Haqqın bizə başqa kəramətidir. [567]

Yeri gəlmişkən, o, əsərlərində Əhli-beyt əvəzinə daha çox "Al-i əba" sözündən istifadə etmişdir. O, yazırdı ki, tək doğru yol məhz Əhli-beyt ya da Ali-əba yoludur:

Dâmen-i sevdâda her kim hayme-zendür subh u şâm
Tanrı Ahmed hakkı ol tutmuş reh-i Âl-i 'abâ . [568]

Yaxud da:

Sürûr-ı hâtırım şâm u seher keyfiyyet-i cânım
Mezâk-ender-mezâkım devlet-i Âl-i 'abâdandır. [569]

Nigari sonuncu beytində demək istəyir ki, Əhli-beyt peyğəmbərmizin bizə bir mirasıdır, kim bu mirasa xəyanət edirsə

[566] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.155-156
[567] Nigari Mir Həmzə Seyid. Nigarnamə. Bakı, "Elm və təhsil", 2012, s.37
[568] Bilgin Azmi. Divan-ı Seyyid Nigârî, İstanbul, Kule İletişim, İstanbul, 2003
[569] Yenə orada

bizdən deyildir. Mətin Hakverdioğlu bu beytin mənası ilə bağlı yazır: "Âl-i abâyı, yani Hazret-i Peygamberimizin abasının altına aldığı Hazret-i Ali, Hazret-i Fatıma, Hazret-i Hasan ve Hazret-i Hüseyin'in kendi mutluluğuna vesile olduğunu belirtiyor ve adeta Hazret-i Hüseyin'in üzücü şahadeti ile tezat oluşturan bir anlam kertesine ulaşıyor. Yani dışarıdan üzücü gibi görülen durumlar bizim içimizde sürur vesiledir, demektedir". [570]

Nigari özü də Peyğəmbər soyundan, ali bir soydan gəldiyi üçün iftixar etmişdir:

Âl-i Ahmed oldığum-çün sad belâ
Yüz virür ben iftihâr itmez miyem. ***571***

Bu məsələylə bağlı Hakverdioğlu yazır: "Şair, Peygamber soyundan gelmesi ile iftihar etmektedir ve Âl-i abâ yerine Âl-i Ahmed tabirini tercih etmiştir. Bu beyitteki bela kelimesi bir anlamda Fuzulî'nin terk etmek istemediği beladır, yani şair belalar geldikçe sevgilinin ilgisinin üzerinde olduğunu hissetmesinden memnundur. Ancak ikinci anlamı ile Hazret-i Hüseyin'in çektiği sıkıntılar dile getirilmektedir ve onunla aynı sıkıntıya duçar olan şair mutludur". [572]

Əsil bir müsəlman kimi mütəfəkkirin dünyagörüşündə sünni və şiə müsəlmanı anlayışı da yoxdur. Seyid Nigariyə görə, müsəlman özünü sünni və şiə adlandıran deyil, Məhəmməd peyğəmbərin (s) yolu ilə gedən, onun dostunu dost, düşmənini düşmən hesab edəndir:

Allahı, Məhəmmədi və Əliyi sevən dustanız,
Nə sünniyiz, nə şiə, biz xalis müsəlmanız.
Çar yarı istəriz, zira ki Mustafanın
Dustinə dustiz, vallah, xəsmaninə xəsmaniz.[573]

Ümumiyyətlə, Nigari nə qədər Əhli-beyt sevgisi daşısa da, Ərəb Xilafətinin digər ilk xəlifələrinə də hörmət bəsləyir. O, yazır:

---

[570] Hakverdioğlu Metin. Nigarî divaninda ehl-i beyt sevgisi // II.Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumunun Bildirilər kitabı. Bakı, 2017, s. 96
[571] Bilgin Azmi. Divan-ı Seyyid Nigârî, İstanbul, Kule İletişim, İstanbul, 2003
[572] Hakverdioğlu Metin. Nigarî divaninda ehl-i beyt sevgisi // II.Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumunun Bildirilər kitabı. Bakı, 2017, s. 97
[573] Nigari Mir Həmzə Seyid. Nigarnamə. Bakı, "Elm və təhsil", 2012, s.37

Penâhımdır benim Allâhu Ekber
Muhammed Fâtıma Sıbteyn Haydar
'Adüvvullâhdır âl-i abânın
Seven düşmenlerinhâce-i ebter
Çerâğımdır yanar der çârcânib
Ebubekr u Omer u 'Osman (u) Safder
Gönül ender diyâr-ı 'aşk hâlis
Virüpdürcân bulup ihlâs-ı Kanber
Megercânân ile oynar cenânım
Ki nazm eyler yine bir tâze defter. [574]

Bu məsələylə bağlı Fatih Çınar yazır: "Onun bu sözleri, hilafet tartışmalarını gereksiz gören tavrını ve sahabe içerisinde seçkin bir konuma sahip olan bu dört isme duyduğu derin sevgiyi gösteren numunelerdir. Nigarî'nin dört halife hakkında genel kabule aykırı bir tavrının olmadığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte Nigarî'nin, Hz. Ali dönemi ve sonrasında meydan gelen olaylar karşısında Hz. Ali ve Hz. Peygamber'in (sav) torunlarının yanında, savunmacı, karşı tarafı itham edici ve bulunduğu tarafı övücü net bir duruş sergilediğinden bahsedebiliriz. Onun bu tavrı, ehl-i beyte duyduğu sevgiyi göstermesinin yanı sıra Muaviye ve oğlu Yezid'e karşı söylemi nedeniyle Alevî veya Şiî olarak itham edilmesine de sebep olmuştur". [575] Maraqlıdır ki, şair burada ortaq nöqtədən, İslam birliyindən məsələlər yanaşsa da, ancaq Nigariyi bu baxışlarına görə, daha çox şiə təəssübünü çəkməkdə, ələvilikdə ittiham etmişlər. Nigari də buna cavab olaraq yazırdı:

Mervânîleri isteyen ey ehl-i dalâlet
Bî-şüphe ki sizler Yezidî biz 'Alevîyiz
Sizler gibi erbâb-ı şekâvetden ırağız
Ehl-i sünnetiz mü'mîn-i Hak dîn-i celîyiz
Biz Ahmedîyiz hamd Hudâya ki ezelden
Ashâb-ı yeminiz ki sa'îd-i ezelîyiz
Mervânîleri isteyen ey nesl-i Yezîdî

[574] Bilgin Azmi. Divan-ı Seyyid Nigârî, İstanbul, Kule İletişim, İstanbul, 2003, s.221
[575] Çınar Fatih. Seyyid Mir Hamza Nigarî'de ehl-i beyt sevgisi // II.Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumunun Bildirilər kitabı. Bakı, 2017, s. 46

Biz hâk-i pey-i âl ü hevâdâr-ı veliyiz
El-minnetüli'llâh ki der sâye-i Mevlâ
Doğru diriz sanma hevâdâr-ı 'Alîyiz.[576]

Bu şeirində Nigari açıq şəkildə ələvi olmağından da qüruru düyduğunu ifadə etməklə yanaşı, əsas odur ki, bütün müsəlmanlar üçün ortaq dəyərin Qurani-Kərim olduğunu da qətiyyən unutmur. Nigari yazır:

Ol şam u səhər həzrət-i Qurana mülazim,
Ta kim verə təskin dilə əzbər eylə ayə. [577]

Yaxud da:

Ey sərvəri-kişvəri-məlahət,
Mövla səni eylədi hidayət.
Göndərdi məə-nüzuli-Quran,
Açıldı hicabi-şəmsi-iman. [578]

Başqa bir şeirində də Nigari Qurana ola sonsuz sevgisini belə ifadə etmişdir:

Tərk eylə inü anı, sərf eylə şirin canı,
İrfanına vacibdir natiq ana Qurandır.

İrfan olur hasil, kəşşəms bəla bürhan,
Bu yerdə güman olmaz, sərmənzili-iyqandır.

Seyr eylə bu səhrayi, gəşt eylə bu dəryayi
Kim lütfi-ilahidir, Həqdən sana ehsandır. [579]

İctimai-siyasi görüşləri. Azərbaycan mütəfəkkirinin dünyagörüşündə Vətəni Azərbaycana-Qarabağa münasibət də mühüm yerlərdən birini təşkil edir. Belə ki, onun bir çox şeirlərində Vətən həsrəti, Vətən sevgisi öz əksini tapmışdır. Qarabağın Zəngəzur bölgəsindən olan Nigari Qarabağa həsr etdiyi şeirlərindən birində yazırdı:

[576] Bilgin Azmi. Divan-ı Seyyid Nigârî, İstanbul, Kule İletişim, İstanbul, 2003, s.221
[577] Özel Orhan Recep. Nigarî divaninda Kuran kültürü // I.Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumunun Bildirilər kitabı. Bakı, 2013, s. 301
[578] Nigari Mir Həmzə Seyid. Nigarnamə. Bakı, "Elm və təhsil", 2012, s.73
[579] Yenə orada, s.317

Nə əcəb dövlət imiş seyri-şikari-Qarabağ,
Nə gözəl nemət imiş söhbəti-yari Qarabağ!
Rəşki-mişk-ənbər imiş buyi-ğubari-Qarabağ,
Abi-heyvan imiş ənhari-pünari-Qarabağ.
Kövsəri Tuba imiş çayi-çinari-Qarabağ.
Aləmi-cənnət imiş dari-diyari-Qarabağ. [580]

Nigari üçün Qarabağ yalnız aləmin cənnəti deyil, müqəddəs bir məkandır. Elə bir məkan ki, orada sonsuz Vətən sevgisi və bu sevgi ilə yanaşı bir Vətən həsrəti vardır. Çünki ömrünün böyük bir hissəsini Nigari Türkiyədə - Amasyada, Sivasda və başqa şəhərlərdə yaşamışdır. Hazırda onun qəbri də Türkiyənin Amasiya şəhərindədir. Bu mənada, Nigarinin Vətən həsrətli şeirlərində Qarabağ sevgisi mühüm yer tutmuşdur:

Eşqin kanı Qarabağdır məkanım,
Bülbülü-şeydayam, cənnət yerimdir,
Əzəl başdan Qarqaşlı bustanım,
İndi gülüstanım Qara pirimdir.
Sinəmə çəkilən qara dağımdır,
Yandıran aləmi gör nə çağımdır!
Qara bağrım qanlı Qarabağımdır,
Gözlərimdən axan yaşi-tərimdir. [581]

Fikrimizcə, Seyid Nigarinin Qarabağı-Azərbaycanı tərk edib Türkiyəyə getməsində çar Rusiyasının onu və ailəsini təqib və təzyiq etməsi mühüm rol oynamışdır. Hər halda, danılmaz faktlardandır ki, 19-cu əsrin ortalarında Qafqazda çar Rusiyasına qarşı başlayan azadlıq hərəkatında, xüsusilə Şeyx Şamilin çarizmə qarşı apardığı mübarizədə nəqşbəndlik təriqətinin nümayəndələri də iştirak etmişlər. Bu mənada, Nigari də çar Rusiyasının işğalçılıq siyasətinə qarşı çıxmış, bəzi şeirlərində Moskvanın müstəmləkəçiliyini açıq şəkildə pisləmişdir:

Mərdi-mərdanə o qaplansifəti-Moskof ilən
Eyləmək cəngü cədəl şiri-Dağıstanə düşər. [582]

Ümumilikdə, Seyid Nigarinin dünyagörüşü çoxaspektli olduğu qədər də, zəngin olmuşdur. Onun dünyagörüşündə bir

[580] Yenə orada, s.16
[581] Yenə orada, s.17
[582] Yenə orada, s.6

tamlıq təşkil edən Allah sevgisi, İslam sevgisi və Vətən sevgisi xüsusi yer tutmuşdur. Onun Allah sevgisi ilahi bir sevda olub Mənsurun Allaha olan sevgisinin eynidir. Yəni burada Allah və İnsan bir tam kimi götürülür, insan onu yaradana yəni Tanrıya qovuşmağa can atır. Nigarinin bir sufi kimi Allahı sevməsi təmənasız olduğu qədər də, həm də məşəqqətli, zor əl çatan bir sevgidir. Eyni zamanda, o, ilahi eşqlə yanaşı İslam dinini insanlar arasında təbliğ edən Peyğəmbərə və onun Əhli-beytinə də sonsuz bir sevgi bəsləyir. Nigari, Əhli-beytə olan bu sevgisi ilə yanaşı, ancaq sünni şiə ayrımçılığının əleyhinədir. Onun düşüncəsində, Peyğəmbərin ilk dörd davamçısı olan xəlifələrin hər biri dəyərlidir. Ancaq bütün hallarda, o, müəyyən anlamda Əhli-beyt məsələsində xüsusilə həssas olmuşdur. Nigarinin dünyagörüşündə, sufilik, İslam dini və Əhli-beyt sevgisi ilə yanaşı, ictimai-siyasi məsələlər də öz əksini tapmışdır ki, bu da, daha çox Azərbaycanın bir hissəsinin çar Rusiyası tərəfindən işğalına etiraz idi.

2.2. Azərbaycanda Qərb-Avropa mədəniyyəti və fəlsəfəsinin təşəkkülü: avropaçılıq təsirindən radikal-inqilabçı fəlsəfəyə doğru (ümumi baxış və əsas təmsilçiləri)

XIX əsrdə İslam dini və Şərq mədəniyyətinin mötədil-yenilikçi və mühafizəkar davamçıları ilə yanaşı, İslam-Şərq mədəniyyətinə daha çox tənqidi yanaşmağa başlayan, hətta onu köklü surətdə dəyişdirmək istəyən və bu yolda Qərb-Avropa mədəniyyətini örnək kimi görən Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri də olmuşdur. Hesab etmək olar ki, həmin dövrdə Qərb-Avropa mədəniyyətinə meyillik məsələsində İslam-Şərq mədəniyyətinin geriliyi, dini xurafat və mövhumatın özünün son həddinə çatması xeyli dərəcədə təsir göstərmişdir. Beləliklə, Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri arasında riyakar ruhaniləri ittiham edib despotik idarəçiliyi pisləyənlər, bu zaman istər-istəməz inkişaf yolunu tutmuş Qərb mədəniyyətinə müəyyən qədər meyil göstərirdilər. İslam-Şərq mədəniyyəti və bu areala aid xalqların düşdüyü

cəhalətdən, gerilikdən qurtulması yolunda həm təmsil olunduqları mədəniyyətə yanaşma tərzində, həm də bu məsələdə Qərb-Avropa mədəniyyətinə münasibətdə ikili xəttin inkişaf etdiyini görürük: 1) İslam-Şərq mədəniyyətinin əsas təməl sütunlarını saxlamaqla yanaşı, Qərb-Avropa mədəniyyətinin mütərəqqi yeniliklərindən yararlanmaq istəyənlər, 2) İslam-Şərq mədəniyyətinin əsas təməl prinsiplərində radikal, köklü dəyişikliklər edib bu yolda Qərb mədəniyyətini birmənalı şəkildə örnək kimi görənlər.

Hesab edirik ki, İslam-Şərq mədəniyyətinin əsas təməl sütunlarını saxlamaqla yanaşı, Qərb-Avropa mədəniyyətinin tərəqqipərvər yeniliklərindən yararlanmaq istəyənlər (M.Ş.Vazeh, M.Ağa Təbrizli, N.Vəzirov və b.), İslam-Şərq mədəniyyətinin mötədil-yenilikçi-azad ruhlu (A.A.Bakıxanov, Nəbati, İ.Qutqaşınlı və b.) qanadına yaxın olmuşlar. Sadəcə, onlar arasında əsas fərq odur ki, mötədil-yenilikçi-azad ruhlu mütəfəkkirlərimiz gerilikçi-sxolastik-ehkamçı "islam fəlsəfəsi"ni qəbul etməməklə yanaşı Qərb mədəniyyətinə az da olsa, maraq göstərmiş, ancaq Avropa dəyərlərinin İslam-Şərq dəyərləri ilə uzlaşa biləcəyinə inanmamışlar. Bakıxanov, Qutqaşınlı, Nəbati və başqa mötədil-yenilikçi-azad ruhlu aydınlarımızla müqayisədə M.Ş.Vazeh, M.Ağa Təbrizli, N.Vəzirov və başqa mütəfəkkirlərimiz isə bu məsələlərə münasibətdə nisbətən, həm Qərb mədəniyyətinə bir az meyilli olmuşlar, həm də İslam-Şərq mədəniyyətinin tənqidində də bəzən daha radikal təsir bağışlamışlar. Əlbəttə, bu, onların heç vaxt İslam-Şərq-Türk mədəniyyətini inkar etməsi anlamına gələ bilməz. Hər halda Sovetlər Birliyi dövründə mümkün olduğu qədər, Qərb mədəniyyətinə bir az meyillikləri ya da İslam-Şərq mədəniyyətinə aid bəzi məsələlərə yeri gələndə sərt mövelerindən, baxışlarından dolayı az qala onları materialist mütəfəkkir kimi qələmə verənlər tapılmışdır. Hətta, Sovetlər Birliyi dövründə bəzi müəlliflər yazırdılar ki, bu cür mütəfəkkirlərin Qərb mədəniyyətinə meyil göstərib, üstəlik İslam-Şərq mədəniyyətini də ciddi şəkildə tənqid etdikləri halda, sonuncunun əsas təməl prinsiplərindən imtina etməmələri başa düşülən deyildir. Bizcə, burada anlaşılmayan heç bir məsələ yoxdur. Belə ki, M.Ş.Vazeh, Q.Zakir, M.Ağa Təbrizli, Z.Marağayi və onların dünyagörüşlərinə yaxın başqa

mütəfəkkirlərimizin əsas istəkləri İslam-Şərq və Türk mədəniyyətindən imtina edib "mütərəqqi Qərb-Rus mədəniyyətinin" qoyununa atılmaq deyil, təmsil olunduqları mədəniyyətin və onun bir parçası olan xalqın düşdüyü tənəzzüldən qurtulub tərəqqiyə qovuşması üçün çıxış yolları aramaq idi.

Bu anlamda Quzey Azərbaycanda M.Ş.Vazehin, Q.Zakirin, N.Vəzirovun eyni zamanda, Güney Azərbaycanda Abbas Mirzənin, M.Ağa Təbrizlinin, M.Rüşdiyyənin və başqalarının İslam dininin və Şərq-Türk mədəniyyətinin əsas təməl prinsiplərindən uzaqlaşmamaqla son əsrlərdə ön plana çıxan gerilikçi-ehkamçı-sxolastik "İslam mədəniyyəti"ni, "İslam fəlsəfəsi"ni bir az da sərt şəkildə tənqid etmələri, üstəlik bu məsələlərdə Qərb mədəniyyətinin Şərq-İslam mədəniyyətinə heç də zidd olmayan müsbət cəhətlərindən yararlanmaq istəkləri təbii idi. Məsələn, biz M.Ş.Vazehin, N.Vəzirovun, M.A.Təbrizlinin dünyagörüşlərini dərindən təhlil etdikdə görürük ki, onlar bir tərəfdən ehkamçı-sxolastik-gerilkçi-məzhəbçi "İslam mədəniyyəti" fəlsəfəsindən uzaqlaşıb Qərb dünyasında olduğu kimi dünyəvi elmlərin, tərəqqipərvər-yenilkçi cərəyanların, müsbət dəyişikliklərin öyrənilməsinin tərəfdarı olduqları halda, digər tərəfdən İslam dininin əsas sütunlarını və Şərq-Türk mədəniyyətinə aid dəyərli adət-ənənələri əsasən, daima müdafiə etmişlər.

Bizcə, 19-cu əsrdə ehkamçı-sxolastik-gerilkçi-məzhəbçi "İslam mədəniyyəti"ndən tamamilə uzaqlaşıb yaşadığı dövrdə Qərb dünyasında olduğu kimi, dünyəvi elmlərin və mütərəqqi dəyişikliklərin öyrənilməsinin tərəfdarı olub, ümumilikdə isə İslam dininin və Şərq-Türk mədəniyyətinin əsil prinsiplərindən heç bir zaman uzaqlaşmayan mütəfəkkirlərmizdən biri Mirzə Şəfi Vazeh olmuşdur. Ancaq Sovetlər Birliyi dövründə Vazeh az qala materialist filosof elan olunub, İslam dininə düşmən kimi göstərilməyə çalışılmışdır. Eyni zamanda XIX əsrdə Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən Nəcəf bəy Vəzirov (1854-1926) da gerilkçi-sxolastik "milli-dini adət-ənənələri" tənqid etsə də, bütövlükdə mütərəqqi İslam-Şərq mədəniyyətini inkar etməmiş, dövrünün yeniləşmə prosesinə də bu yöndən yanaşmışdır (Vazeh və N.Vəzirov haqqında ayrı-ayrılıqda bəhs etmişik).

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Mirzə Ağa Təbrizli (1829/1830-1915) Təbrizdə dünyaya gəlmiş, burada dini məktəbdə təhsil almışdır. Bir müddət Tehran Universitetində dərs verən Mirzə Ağa Təbrizli Qacarlar dövlətinin məmuru kimi İstanbul, Bağdad, Hələb və digər şəhərlərdə səfirlik nümayəndəsi, Tehranda Fransa səfirliyində mütərcim və münşi kimi vəzifələrdə işləmişdir. Tehranda darülfünunda müəllimlik etdiyi dövrdə «Risaleyi-əxlaqiyyə» («Əxlaq haqqında risalə») adlı bir əsər yazmışdır. Bu kitab dərslik və müəllimlər üçün metodik vəsait kimi, Azərbaycan Türk maarifinin tarixində əhəmiyyətli yer tutur. O, M.F.Axundovun komediyalarının təsiri altında 1871-ci ildə özünün dörd pyesini yazmaqla bu janrın Güney Azərbaycanda, ümumən Qacarlarda ilk nümunələrini yaratmışdır. Belə ki, Təbrizi M.F.Axundovun realist ənənələrinin təsiri ilə fars dilində «Ərəbistan hakimi Əşrəf xanın sərgüzəşti», «Zaman xanın Bürccürddə hakimliyi», «Xabcali», «Ağa Haşımın eşqbazlığı» və «Şahqulu Mirzənin Girmanşahda sərgüzəşti» komediyalarını yazmışdır. Məsələn, o, «Ərəbistan hakimi Əşrəf xanın sərgüzəşti» dramında xanların və digər məmurların özbaşnalıqlarından, xalqa etdiklləri zülmdən bəhs etmişdir.[583]

Həmin əsərlərlə yaxından tanış olan M.F.Axundzadə "Mirzə Ağanın pyesləri haqqında kritika" məqaləsində öz tənqidi fikirlərini ifadə etmişdir.[584] Axundzadənin tənqidlərini qəbul etməklə yanaşı, ondan bir ricası olmuşdu ki, ona ünvanladığı məktublarda onun adını – yəni Mirzə Ağanın adını çəkməsin. Bu dram əsərləri özlüyündə mükəmməl olmasa da feodal həyat tərzi, şah üsul-idarəsində olan özbaşınalıq ciddi tənqid olunmuşdu. Ədib özünü sığortalamaq üçün belə bir addım atmış, imzasını gizlətməli olmuş, bunu Mirzə Fətəlidən də xahiş etmişdi. Sonralar Mirzə Ağanın yazdığı pyeslər səhvən başqa birisinin – Qacarlarda yaşayan erməni əsilli Mirzə Melkum xanın adına çıxarılsa da, az sonra əsil həqiqət ortaya çıxmışdır.[585] 20-ci əsrin əvvəllərində isə Mirzə Ağa Təbrizi

[583]Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cilddə, 1-ci cild. Bakı, "Elm", 1981, s.302-322

[584]Axundzadə Mirzə Fətəli. Əsərləri. Üç cilddə. II cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, s.177

[585] Məmmədli Pərvanə. Cənubi Azərbaycan : ədəbi şəxsiyyətlər, portretlər. Bakı, Sabah, 2015, s.6-9

publisist, naşir kimi də fəaliyyət göstərib. Məşrutə inqilabı dövründə bir-birinin ardınca «Naleyi-millət», «İstiqlal» və «Həşərətül-ərz» adlı dəyərli mətbu orqanları çap olunurdu. Onların hər üçünün redaktoru Mirzə Ağa Təbrizi (Münşibaşı) idi.

19-cu əsrin ortalarından başlayaraq İslam-Şərq mədəniyyətinin əsas təməl prinsiplərində radikal, köklü dəyişikliklər edib bu yolda Qərb mədəniyyətini birmənalı şəkildə örnək kimi görənlər arasında Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri (Tahirə Qürrətul-Eyn, M.F.Axundzadə, Mirzə Kazım bəy, Z.Marağalı) də olmuşdur. İslam-Şərq mədəniyyətində, İslam fəlsəfəsində əsaslı şəkildə islahatların aparılmasını irəli sürən, şeyxiliyin dini-islahatçı radikal davamı kimi meydana çıxan Babilik hərəkatının tanınmış siması, Güney Azərbaycanın Qəzvin şəhərindən olan Tahirə (Zərintac) Qürrətul-Eyn (1817-1852) idi. Onu digər babilərdən fərqləndirən əsas cəhət, bu prosesə, yəni cəmiyyətin yeniləşməsi və xurafatın aradan qaldırılması məsələsinə səmimi qəlbdən qoşulması olmuşdur. Ancaq bütün hallarda o da, Babilərin təsiri altında İslam dininə münasibətdə radikal mövqeyi ilə seçilmişdir. Belə ki, Qürrətul-Eyn İslam dinində radikal dəyişikliklərin edilməsinin tərəfdarı olmuşdur.

Quzey Azərbaycanda isə Şərq-İslam mədəniyyətindən, İslam fəlsəfəsindən əsaslı şəkildə imtina edərək Qərb-Xristian mədəniyyətinə, Qərb fəlsəfəsinə üz tutanlar M.F.Axundzadə və Mirzə Kazım bəy olmuşdur. Məsələn, Qürrətul-Eyn ilə təqribən eyni dövrdə, ancaq ondan fərqli olaraq çar Rusiyasının rəiyyəti kimi yaşayıb yaradan Mirzə Kazım bəy Məhəmməd Əlinin (1802-1870) xristian dinini qəbul etməsi onun dünyagörüşünün formalaşmasında həlledici rol oynamışdır. Hər halda Kazımbəyin xristian oduqdan sonra İslam dininin ilahiliyini inkar etməsi, üstəlik İslam dininin tarixini, Peyğəmbərin həyat və fəaliyyətini birtərəfli şəkildə araşdırması və qədim İran-fars mədəniyyətini tərif etməsi birmənalı başa düşülə bilməz.

Çox yazıqlar olsun ki, onun bu "ənənəsi"ni Mirzə Fətəli Axundzadə də davam etdirmişdir. Axundzadə bir çox məktublarında, xüsusilə "Kəmalüddövlə məktubları" əsərində birmənalı şəkildə İslam-Şərq mədəniyyətinə (fəlsəfəsinə), hətta

Türk mədəniyyətinə qarşı çıxaraq onlara alternativ olaraq Qərb fəlsəfəsini və əski İran mədəniyyətini qoymuşdur. Bu anlamda əsasən Sovetlər Birliyi dövründən etibarən M.F.Axundzadə bütün müsəlman Şərqində, o cümlədən Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixində modernizmin, yəni demokratik və liberal ənənələrin banisi hesab olunmaqdadır. Buna səbəb M.F.Axundzadənin Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri arasında Qərb mədəniyyətinə-fəlsəfəsinə aid anlayışları, yəni «liberalizm», «demokratiya», «parlament», «sivilizasiyon», «patriot», «revolyusiya» və sairəni şərh etməsi, eyni zamanda Avropa dəyərlərinin İslam Şərqi ölkələrində də tətbiq olunmasının zəruriliyini göstərməsi olmuşdur.

Güney Azərbaycanın Marağa şəhərindən olan Zeynəlabdin Marağalı (1837-1910) da Şərq-İslam mədəniyyəti və Qərb-Avropa mədəniyyətinə münasibətdə demək olar ki, Mirzə Kazımbəylə M.F.Axundzadənin yolunu davam etdirmişdir. Sadəcə, Marağalı onlardan fərqli olaraq İslam dininə münasibətdə kəskin mövqe tutmamış, daha çox dolayısıyla bu dinin "İran"a gəlişindən sonra bu məmləkətdə ciddi uğursuzluqların baş verməsindən yazmışdı. Ancaq əski "İran" mədəniyyətini, dövlətlərini tərifləməkdə isə Marağalı M.F.Axundzadə və Mirzə Kazımbəydən heç də geri qalmamışdır (T.Qürrətul-Eyn, M.F.Axundzadə, Mirzə Kazımbəy və Z.Marağalının dünyagörüşləri ilə bağlı ayrı-ayrılıqda bəhs etmişik).

MIRZƏ ŞƏFİ VAZEH

XIX əsrdə ehkamçı-sxolastik-gerilkçi-məzhəbçi "İslam mədəniyyəti"ndən xeyli dərəcədə uzaqlaşıb dünyəvi elmlərin öyrənilməsinin tərəfdarı olub, ümumilikdə isə İslam dininin və Şərq-Türk mədəniyyətinin mahiyyətindən uzaqlaşmayan Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərmizdən biri Mirzə Şəfi Vazeh (1792-1852) olmuşdur. 1792-ci ildə Gəncədə bənna-memar Kərbəlayı Sadıqın ailəsində dünyaya gələn Vazeh, atası dünyadan tez köçdüyü üçün daha çox Hacı Abdulla adlı panteist görüşlü şəxsin himayəsində yaşamışdır. Gəncə mədrəsəsində orta ruhani təhsil (şəriət dərsləri, ərəb və fars dilləri və s.) alan Vazeh buranı yarımçıq tərk etdikdən sonra, müstəqil şəkildə dini və dünyəvi elmləri öyrənməyə davam etmişdir. Mirzə Şəfi Hacı Abdullanın köməyi ilə Cavad xanın qızı Püstə xanımın kənd və mülklərini idarə etmək üçün mirzəlik vəzifəsinə təyin olunsa da, ancaq 1826-1828-ci illər Rusiya – Qacarlar müharibəsi zamanı Püstə xanımın qardaşı Uğurlu bəylə bərabər Tehrana getməsi nəticəsində işsiz qalmışdır. Onun işsizliyi çox üzun sürməmiş, Gəncədə Şah Abbas məscidinin yanındakı mədərəsədə müəllim və xəttat kimi fəaliyyət göstərmişdir.

1830-cu illərdə artıq Gəncədə xəttat, müəllim və şair kimi tanınan Mirzə Şəfi, 1840-cı ildə Tiflisə köçüb buradakı qəza məktəbində türk (Azərbaycan) və fars dilləri üzrə müəllim vəzifəsinə təyin olunur. Həmin dövrdə Tiflisdə «Divani-hikmət» ədəbi-fəlsəfi dərnəyinin yaranmasının təşəbbüskarı və təşkilatçısı kimi çıxış edən Mirzə Şəfi ilə A.A.Bakıxanov arasında tanışlıq da məhz bu dərnəkdən başlamışdır. Bu dərnəyin üzvü olan alman ədəbiyyatşünas-tərcüməçisi Fridrix Bodenştedt (yeri gəlmişkən, Bodenştedt Mirzə Şəfinin şeirlərini Almaniyada "Mirzə Şəfinin şərqiləri" başlığı ilə kitabça şəklində nəşr etdirmiş, ancaq az bir müddətdə məşhurlaşmasıyla öz adına çıxmağa başlamışdır. Hətta, uzun müddət Mirzə Şəfinin ictimai-fəlsəfi irsi Avropa və Rusiyada Bodenştedtin adına çıxarılmışdır. Yalnız 1920-ci illərdən sonra Mirzə Şəfinin haqqı özünə qaytarılmağa başlamışdır ki, bu işdə Salman Mümtaz, Ə.Ə.Səidzadə və başqaları mühüm rol

oynamışlar 586) yazır ki, A.A.Bakıxanov Qərb əxlaq və adətləri, vəziyyəti və şəraiti haqqında geniş biliyə sahib idi və Mirzə Şəfi ona «böyük mütəfəkkir» deyə müraciət edirdi.587 Altı il Tiflisdə yaşayan Vazeh 1846-cı ilin noyabrına Gəncəyə gəlib buradakı qəza məktəbində müəllim kimi fəaliyyət göstərsə də, ancaq 1850-ci ilin yanvarında yenidən Tiflisə üz tutmalı olur. Tiflisdə Zadəganlar gimnaziyasında Türk dili (Azərbaycan) müəllimi təyin olunan Vazeh çox keçmədən İ.Qriqoryevlə birlikdə "Kitabi-Türki" (1851) müntəxəbatını yazmışdır. 1854-1855-ci illərin qovşağında Təbrizdə nəşr olunan "Kitabi-Türki" əsəri Türk dilini (Azərbaycan) və ədəbiyyatına tədris etmək üçün yaradılmış ilk qiymətli əsərlərdən biri hesab olunur.588 Azərbaycan Türk mütəfəkkiri 1852-ci ilin noyabrın 28-də Tiflisdə vəfat etmiş və burada da dəfn olunmuşdur.589

Dini-fəlsəfi görüşləri. Vazeh də Bakıxanov kimi İslam dinini, Şərq mədəniyyətini deyil, həmin din ya da mədəniyyət ətrafında sonralar yaranmış dini xurafatı və dini mövhumatı qəbul etməmişdi. Bu anlamda İslam-Şərq mədəniyyətini-fəlsəfəsini dərindən bilən, eyni zamanda dövrünün tərəqqipərvər mədəniyyəti hesab olunan Qərb mədəniyyəti ilə yaxından tanış olan Vazehin dünyagörüşündə əsas tənqid hədəfi İsalm dini deyil riyakar ruhanilər və mollalar idilər.590 Bu baxımdan M.F.Axundzadənin öz tərcümeyi-halında Gəncə mədrəsəsində ruhani olmaq məqsədilə dini elmləri öyrəndiyi zaman müəlimi Vazeh ona riyakar və şarlatan olmaqdansa, öz həyatını bu qaragüruhun içərisində puç etməməsini, başqa bir məşğuliyyət tapmasını məsləhət görməsini yazması, Sovetlər Birliyi dövründə bir çox tədqiqatçılar tərəfindən birtərəfli, subyektivcəsinə şərh edilmişdir. 591 Belə ki, Vazeh Gəncə mədrəsəsində dərs verərkən onların arasındakı bir mükaliməni sonralar Axundzadə öz tərcümeyi-

[586]Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi.Ali məktəblər üçün dərslik. "Maarif", Bakı, 1966, səh.152-153

[587] Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.111

[588] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, Bakı, Elm, 2011, s.130

[589]Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi.Ali məktəblər üçün dərslik. "Maarif", Bakı, 1966, səh.152-153

[590]Yenə orada, s.163

[591] Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.108

halında bu cür qələmə almışdır: «Bir gün həmin möhtərəm şəxs məndən soruşdu: «Mirzə Fətəli, elmləri öyrənməkdən məqsədin nədir?» Cavab verdim ki: - Ruhani olmaq istəyirəm. Dedi: - Demək, riyakar və şarlatan olmaq istəyirsən?». Təəccüb edib çaşıb qaldım ki, görəsən bu nə sözdür? Mirzə Şəfi mənim vəziyyətimə nəzər salıb, dedi: «Mirzə Fətəli! Öz həyatını bu iyrənc camaatın sıralarında zay etmə! Başqa bir peşə dalınca get!». Elə ki, ondan ruhanilərə nifrət etməsinin səbəbini soruşdum, o elə mətləbləri açıb söyləməyə başladı ki, o günə qədər mənə məlum deyildi. Nəhayət, ikinci atam Məkkədən qayıdana qədər Mirzə Şəfi ürfanın bütün məsələlərini mənə təlqin etdi və qəflət pərdəsini mənim gözümdən açdı…». 592

Əlbəttə, Vazehin burada nəzərdə tutduğu İslam dini və onun həqiqi, möhtərəm nüfuz sahibləri deyil, riyakar ruhanilik və zahidlik idi. Yəni, Vazeh Axundzadəni savadsız, nadan ruhani olmaqdansa, dünyəvi elmləri öyrənib müsəlmanların inkişafına xidmət göstərməsini tövsiyə etmişdi. Bizcə, Vazehi narahat edən əsas məsələ dünyəvi, humanist mahiyyətli İslam dininin, Şərq-Türk mədəniyyətinin öz mahiyyətindən xeyli dərəcədə uzaqlaşıb riyakar ruhanilər, zülmkar məmurlar, məddah ziyalılar ya da şairlərin də sayəsində tənəzzülə uğraması fonunda, Qərb dünyasında baş verən yeniliklər əsasında Avropa xalqlarının inkişaf edərək dünyaya, o cümlədən türk-müsəlman ölkələri, Azərbaycan türkləri üzərində ağalıq etməsi idi. Bu baxımdan M.Ş.Vazehin yaradıcılığında ən çox diqqət çəkən cəhət yalançı ruhanilərin, məddah ziyalıların, məddah şairlərin İslam dininə, Şərq-Türk mədəniyyətinə qeyri-səmimi münasibətinin tənqidi idi. Bəzi mənbələrə görə, gerilikçi din xadimlərinin hədə-qorxusundan Vazehi bir çox hallarda Cavad xanın qızı Püstə xanım müdafiə etmişdir. 593 Hər halda bu bir həqiqətdir ki, yenilkçi, ədalətsevər, tərəqqipərvər baxışlarına görə gerilkçi ruhanilər onu incitmiş, hədə-qorxu gəlmiş, gənclərin əxlaqını pozmaqda ittiham edib "laməzhəb" adlandırmışlar.

Deməli, Vazehin dini-fəlsəfi görüşlərində əsas yerlərdən birini 16-17-ci əsrlərdən sonra meydana çıxmış sxolastik dini düşüncənin, xüsusilə dini xurafatın və dini mövhumatın tənqidi tutmuşdur. Vazehə

[592] Axundzadə Mirzə Fətəli. Əsərləri.Üç cilddə.III cild.Bakı, Şərq-Qərb, 2005, s.217
[593] Caferoğlu A. Azeri edebiyatında istiklal mücadilesi iszleri//Azərbaycan Yurt Bilgisi,Yıl: 1, sayı: 8-9, 1932, avqust-eylül, İstanbul, s.154-156

görə, bir çox din alimləri İslam dininin qayda-qanunları ilə bağlı əsil həqiqəti millətdən gizlədərək kələkbazlara çevrilmişlər:

Fəlakətə, işgəncəyə, kədərə,
Üstün gəlib qılınc çəkmək gərəkdir.
Ümid bağla sən biryolluq hünərə,
Üləmalar, nə desələr, kələkdir.
Anlaşılmaz möüzənlə, duanla,
Sən artırma bu dünyada ələmi.
Qoy məqsədin bir şey olsun… gəl anla,
Tez ol qurtar dərdü-qəmdən aləmi!.[594]

Bəzi ruhanilərin anlaşılmayan dualarının, moizələri ilə xalqın əzabını artırdığını deyən, filosof açıq şəkildə bildirirdi ki, din adı altında xurafatı, mövhumatı təbliğ edən şairlərin şerilərinə də ikiüzlü ruhanilərin anlaşılmaz moizələri kimi, qulaq asmaq mənasızdır. Vazeh yazır:

Nəğməsindən məscid havası gələn şairlərin,
Başları boşdur yəqin, ağılları deyil dərin.[595]

Bir şeirində isə Vazeh yalançı müctəhidləri tənqid obyekti kimi götürür. Onun fikrincə, müctəhid irtica və xurafatı, Quranın mahiyyətindən xəbərdar olan müsəlman isə insan azadlığı və xoşbəxtliyini tərənnüm edir. Bir sözlə, Vazeh burada mühafizəkar dindarla yenilkçi-dünyəvi ruhlu müsəlmanı müqayisə edərək belə bir qənaətə gəlmişdir ki, əsil insan və müsəlman elmli, bilikli, yenilkçi şəxsdir:

Kim aramızdakı fərqi görür?
Mən kiməm və bizim müctəhid kimdir?
Biz ikimiz də xalqa vəz oxuyuruq ki,
Ağla daha çox azadlıq versin;
Mən nəğməylə - o isə iyrənc üz bürüşdürməklə,
Onun ürəyi qalın ətə batmışdır.
Belə ki, o görünmür əsla,
Halbuki mən ürəklərdə,
Ağızlarda insanam.

[594] Vazeh Mirzə Şəfi. Nəğmələr. Bakı, Şərq-Qərb, 2004, s.37
[595] Yenə orada, s.46

Tərəddüdlə, qısa ayaqları üstündə belə
O çıxış edir qoca qaz kimi
Fısıldayır, sanki tosqunluqla
Bütün insan günahlarını mədəsində daşıyır.
Mən ayaqdan yüngüləm, uçuram küçə boyu;
O hirslənir, için çıkir – mən zarafat edirəm
O gizlicə məni məsxərəyə qoymağı sevir,
Amma mən onun açıqca cavabını verirəm.
Mənim istehzalarımdan o çox qorxur
Mənə isə onun hiddətini görmək gülüncdür.[596]

Filosof-şair aşkar şəkildə xalqın riyakar ruhanilərə, qeyri-səmimi müctəhidlərə deyil, həqiqi möminlərə, millətsevər ziyalılara ehtiyacın olduğunu yazır. Bu anlamda Vazeh milli-dini dəyərləri təhrif edərək öz maraqlarına uyğunlaşdırmağa çalışan ikiüzlü ruhaniləri, məddah ziyalıları tənqid etməklə yanaşı, əsil din xadiminin və milli ziyalının ortaya qoymalı olduğu nümunəni də ifadə etmişdir. Ona görə də Vazehin şeirlərindəki üsyankarlıq İslam dininə deyil, ikiüzlü ruhanilərlə məddah ziyalıların da sayəsində, bu dinin əsil mahiyyətindən kənarda meydana çıxmış xurafat və mövhumata, eyni zamanda içi boş hecalara, uydurmalarla dolu nəğmələrə olmuşdu. Vazeh yazır:

Qulağı oxşayan boş hecalardan,
Min cürə uydurma macəralardan,
Cənnət, cəhənnəmdən, dənizdən, çaydan,
Güldən və bülbüldən, günəşdən, aydan,
Hicrandan, vüsaldan, qəmdən, kədərdən
Min dəfə çeynənmiş qafiyələrdən,
Şeir quraşdırıb mızıldayanlar!
Sizə şair kimi min nifrətim var!
Çünki tutduğunuz bu yol asandır,
Təkcə axmaqlarçün "ürəkaçandır".
Şeiriniz ürəyi gətirməz cuşa,
Qanan kəslər üçün bəladır başa![597]

[596] Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.114-116
[597] Vazeh M.Ş. Nəğmələr. Bakı, Şərq-Qərb, 2004, s.47

M.Ş.Vazeh haqlı olaraq yazırdı ki, nə din alimi, nə də şair ömürünü-gününü cəhənnəm-cənnət, gül-bülbül, hicran-vüsal və bunu kimi digər məsələlər üzərində düşünərək keçirməməli, gerçək həyatı görməyi bacarmalı, yaxşılıqları o dünyanı qazanmaq üçün deyil insanlıq naminə etməlidir. Bu anlamda insan həyat yaşamında daxili inam, etiqad prinsiplərinə əməl etməklə yanaşı, real dünyanın şərtlərinə də uyğun olaraq ağıllı hərəkətlər etməlidir. Çünki insanın taleyində yalnız şərmi ya da xeyirmi baş verəcəyini gözləyərək yaşaması qədərçilikdir ki, bu da onu gerçək dünyanın şərtləri ilə ayaqlaşmasına əngəl olur. Vazeh yazır:

Xeyirmi, yaxud da şərmi gözləyir bizi
Sonra taleyimizdə?
Məni qorxu götürmür,
Kim ağılla yaşayır, xoşbəxt insandır
Və gələcəkdə də olacaq,
Həmişə əsrdən-əsrə! [598]

Vazehin başqa bir şeirindən də görürük ki, onun dünyagörüşündə islamlıqla bağlı əsas problem haqq-ədalətin, əxlaqi dəyərlərin tərəfdarı kimi çıxış edən İslam dini ilə bağlı deyil, həmin dinin çətiri altında min bir hoqqalardan, kələklərdən istifadə edən riyakar ruhanilərin, məddah və boşboğaz şairlərin əməlləridir. O, hesab edirdi ki, göylərə ucalıb budağı yerə dəyməyən sərv ağacı azadlığın rəmzi olub heç bir fırtınaya baş əyməsə də, ancaq onun kölgəsinə sığınıb üstəlik onu gəmirən qurdların olması da qaçılmazdır. Deməli, ümid qülləsi olan İslam dini sərv ağacı kimi nə qədər müqəddəs olsa da, onun da kölgəsində özünə yer tapmış saysız-hesabsız ikiüzlü ruhanilər, məddah şairlər vardır. Vazeh yazır:

Bir yaşıl qüllədir – ümid qülləsi,
Ucalıb təpəsi ərşə dayanar.
Altında gəmirər qurdlar məzarı,
Üstündə ulduzlar səyrşib yanar. [599]

Bütün bunlardan çıxış edərək deyə bilərik ki, Vazehin müsəmanların ümid qülləsi olan məscidlərdən yan qaçmasına

[598] Pesni Mirzı-Şaffi. V perovede H.İ.Eyferta. Moskva, 1880, s.159
[599] Vazeh M.Ş. Nəğmələr. Bakı, Şərq-Qərb, 2004, s.48

səbəb İslam dini deyil, İslam dininin kölgəsinə sığınıb daha sonra da onu içdən gəmirən "qurdlar", yəni ikiüzlü ruhanilər, müctəhidlərdir. Bu anlamda o, İslam dininin saf mahiyyətini xalqa çatdırmayan yalançı ruhanilərə, ikiüzlü mollalara nifrət etdiyi üçün ümid qülləsi olan məscidə getmədiyini yazırdı:

Bir gün gedirdim mən bir dalda yolla,
Nəqafil qarşıma çıxdı bir molla.
- Ay mirzə, xeyr ola nə olmuş yəni,
Heç görmək olmayır məsciddə səni?
- Çünki əziz dostum, qaralır qanım,
Səni görən kimi azır imanım.[600]

Buradan açıq şəkildə görünür ki, Vazehin etirazı İslam dininə, onun ibadət yeri olan məscidə deyildir. O, Allahın və onun dininin adından sui-istifadə edən ruhanilərə, mollalara etiraz olaraq məscidə getmir, çünki Allahın adıyla şər iş görənlər həm də məscidi ayaqlayır və İslam dininə zərər verirlər. Vazeh yazır:

Mən belə dedim gələn riyakarlara:
Kim özünə hörmət edir, Allaha pərəstiş edir.
Amma kim Alahın adıyla şər iş görür,
Qabacasına müqəddəs bir şeyi – məbədi ayaqlayır.[601]

Eyni zamanda Vazehə görə, İslam dininin qayda-qanunlarında müsəlmanların hər hansı bir işi məcburiyyətlə, zorla həyata keçirilməsi doğru sayılmadığı halda, ancaq zaman-zaman vəziyyət dəyişilmiş, könüllülük məcburiyyətə çevrilmişdir. Ancaq Mirzə Şəfi dinin vicdani və əxlaqi məsələ olduğunu başa düşdüyü üçün müsəlmanların, o cümlədən də müsəlman qadınların zorla nəyə isə məcbur edilməsini qəbul etməmişdir. Məsələn, o, qadınların zorla çadraya bürünməsini doğru görməmiş, bunun könüllülük əsasında həyata keçirilməsini çox vacib hesab etmişdir:

Tulla gəl çadranı.... görünsün üzün
Gül də gizlədərmi de bağda özün?!
Səni qadir Allah, ey incə çiçək,
Yaratmış dünyaya verməkçün bəzək.
De, bunca lətafət, bunca məlahət,
Solsun dar qəfəsdə neyçün, nəhayət!

[600] Yenə orada, s.55
[601] Pesni Mirzı-Şaffi. V perovede H.İ.Eyferta. Moskva, 1880, s.155

Tulla gəl çadranı... bilsin ki dünya
Yoxdur yer üzündə sənin tək afət.
Qoy sənin nəzərin hər yana baxsın,
Baxışın qəlbləri yandırıb yaxsın. [602]

Bu cür baxışları ilə Vazeh öz dövrü üçün həm milli, həm də yaradıcı, islahatçı bir şəxsiyyət idi. Vazeh işıqlı bir aydın kimi xalqına ikiüzlü mollaların, müftilərin deyil, yenilikçi-dünyəvi və milli ruhlu mütəfəkkirlərin yoluyla getməyi məsləhət görürdü. Bu anlamda Vazeh gələcək həyatı ya da axirəti düşünüb yaşamağı deyil, gerçək aləmin problemlərinə qarşı mücadilə etməyi daha məqbul hesab edirdi:

Axmaqlar gələcək həyat üçün hüzn edirlər,
Burada yaşamırlar, amma yaşadırlar, bilməlisən!
Müfti cəhənnəm və cinlərlə qorxudur,
Amma ağıllı ol və məyus olmamalısan!
Müfti inanır: o hər şeyi yaxşı bilir.
Amma Mirzə Şəfini inandırmamalıdır![603]

Əxlaqi-estetik görüşləri. Onun dünyagörüşündə əxlaq-estetik problemə də aid olan həqiqət, xeyirxahlıq, düzlük, təvazökarlıq mühüm məsələlərdən biri olmuşdur. Vazeh hesab edirdi ki, ədalətin, haqqın, xeyirxahlığın olmadığı bir dünyada zor, güc hesabına nəyə isə nail olmaq nisbidir. Vazeh yazır:

İti qılınc sürüşərək düşsə yatağa,
Üzü yumşaq ipək üstən sıçrar qırağa.
Bu dünyada kəskinlikdən, zor, gücdən artıq
Səmərə verər xeyirxahlıq və mehribanlıq. [604]

Bu anlamda Vazeh tutduğu yenilikçi mahiyyətli mövqeyindən heç bir zaman geri çəkilməmiş, öz təbrincə desək həqiqəti söyləyib min təhlükə, min tufan qopmasına hazır olmuşdur:

Qoy sən həqiqəti söyləyən zaman,
Qopsun min təhlükə, qopsun min tufan.
Gəl baxma bunlara, ey Mirzə Şəfi!
Uca tut daima arı, şərəfi,

[602] Vazeh M.Ş. Nəğmələr. Bakı, Şərq-Qərb, 2004, s.49
[603] Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.116
[604] Vazeh M.Ş. Nəğmələr. Bakı, Şərq-Qərb, 2004, s.35

Həqiqət bir şeydir gözəllik ilə,
Olarmı gözəllik gəlməsin dilə?
Cəzadan, təqibdən olmaqçün uzaq,
Bəzən sözlərni söyləmə çılpaq.
Asta ol, özünü daim gözlə sən,
Acı sözünü də, de xoş sözlə sən. [605]

Yaxud da:

Düzlüklə alçaqlıq çarpışan zaman
Alçaqlıq nədənsə qazanır hər an.
Çünki alçaqlarçün ən alçaq işlər,
Alçaqlıq deyildir, hünərdir, hünər. [606]

Mütəfəkkirə görə, insan əxlaqında dargörüşlülük doğru deyildir. Çünki dargörüşlülük ya da eqoizm onun düzgünlüyünə, xeyirxahlığına əngəl olacaqdır. O yazır:

Sən öz mənliyinin dar sarayından
Kənara çıxmasan, ey dostum, inan,
Anla ki, ömründə ola bilməzsən
Düzlük evində də, bir dəfə mehman. [607]

Vazeh hesab edirdi ki, heç bir insan həqiqətdən, düzlükdən qaça bilməz. Yəni hər bir insan gec-tez bir gün həqiqətlə, düzlüklə üzləşib əsil gerçəkliyi biləcəkdir. O, buna misal kimi, qoca mollanın arvadını göstərir. Belə ki, qoca molla hər zaman coşub daşan arvadına bir gün güzgünü divardan götürüb qorxunc sifətini ona göstərir. Öz qorxunc sifətini gördükdən sonra həmin arvad qoca mollanın evini tərk edib görünməz olur. Vazeh yazır:

Sənin də, ey Şəfi, bu nəğmələrin,
Əks edir hüsnünü axmaq kəslərin.
Dünyada eybinə kor olmayanlar,
Görüb bu güzgüdə özünü anlar. [608]

Vazehin dünyagörüşündə əxlaq məsələsi ilə bağlı bir-birinə daban dabana zidd olan müdriklik və cahillik, ağıllıq və axmaqlıq məsələsi də öz əksini tapmışdır. O, müdrikliyinmi yoxsa cahilliyinmi xoşbəxtlik olmasını belə şərh etmişdir:

[605] Yenə orada, s.34
[606] Yenə orada, s.36
[607] Yenə orada, s.40
[608] Yenə orada, s.42

Müdriklik adamı çox xoşbəxt edər,
Lakin elm artdıqca, çoxalar kədər.
Bu dünya üzündə xoşbəxtdir axmaq,
Aqil həsəd etməz ona da ancaq. [609]

Yaxud da:

Şikayətmi edim, gülmmü, bilməm
Dünyanın yarısı dərakkdən kəm.
Edir utanmadan, eyləmədən ar,
Mini bir axmağın sözünü təkrar.

Yox! Səni mədh edim, qoy ey Yaradan,
Ki, tutmuş dünyanı bu qədər nadan.
Etməsəydin bizə bu mərhəməti,
Olmazdı ağlın da qədri, qiyməti. [610]

Şair-mütəfəkkirə görə, məhz Yaradan bilir ki, niyə bu dünyada bu qədər nadanla yanaşı müdrik də var. Çünki bu dünyada nadan, axmaq olmasa idi, o zamanı müdrikin, aqilin qədr-qiyməti də bilinməzdi. Hər halda dünyada yaxşılığın, xeyirxahlığın, əməksevərliyin əsil mahiyyətini nadan deyil, müdrik insan dərk edir. Yalnız müdrik insan daim çətinliyə sinə gərdiyi halda, nadan isə asana qaçmışdır. O yazır:

Ey bəşərin xilasına edilən kömək, -
Ey göylərin ilk töhfəsi, sevimli əmək!
Sənə xidmət edənlərə təsəlisən sən.
Müdriklərin ilk arzusu, ilk istəyisən.

Ancaq nadan çətin işdən qaçar asana,
Məhv olardım dirənmdən min yol asana!
Ey göylərin ilk vergisi!.. İnan ki, sənə
Daim sadiq qalasıyam gedincə sinə. [611]

Vazehin dünyagörüşündə milli adət-ənənələrə böyük hörmət və sədaqət vardır. Bizcə, şair-mütəfəkkir milli adət-ənənələrimizin təhrifdən təmizlənərək ona sahib çıxmağın tərəfdarı olmuşdur. O yazır:

[609] Yenə orada, s.36
[610] Yenə orada, s.38
[611] Yenə orada, s.39

Kişisən, var isə səndə cəsarət,
Olsun xislətində belə bir adət:
Yaxşlıq edən yaxşlıq eylə
Cavab ver yamana yamanlıq ilə.[612]

Yaxud da:

Namusa, qeyrətə sataşanları
Əfv edən, əslində zəif adamdır.
Yumşaqlıq yaraşır qadın qəlbinə
Kişininki isə bil, intiqamdır![613]

Milli-dini adət-ənənələrimizlə bağlı məsələlərdən biri də, başqaları barəsində eşitdikləri pis sözləri yaymamaq, yəni yıxılana balta vurub evini yıxmamaq, əksinə mümkün olduğu qədər yardım əlini uzatmaqdır. Vazeh yazır:

Başqasının barəsində pis söz eşitsə,
Onu yayma bir zaman möhkəm saxla sən.
Asandırsa başqasının evini yıxmaq,
Çox çətindir amma, daşı daş üstə yığmaq!

Eyni zamanda, Vazeh yazırdı ki, insani keyfiyyəti daşıyan hər bir kəs, başqasının pis cəhətlərinə görə sevinməməklə yanaşı, ancaq özgələrin sevinclərinə də kədərlənməməlidir. Bir sözlə, insan gülüstandan əsib gələn ətirli küləklərdən ürəkləndiyi, ancaq bataqlığın üfunətindən qaçdığı kimi, bu dünyada başqalarının nə kədərinə sevinməli, nə də sevincinə kədərlənməlidir. O yazır:

Gülüstandan əsib gələn ətirli külək,
Əziz dostum, söylə sənə vermirmi ürək?
Niyə onda bir xoş xəbər eşidəndə sən,
Özgəsinin sevincinə sevinməyəsən?
Bataqlığın üfunətli, pis havasından
Axı dostum, kənar gəzib daim qaçırsan.
Onda vurma bədxahlığın gölünə gəl, baş
Qeybət dolu məclislərədn qaçıb, uzaqlaş.[614]

Mirzə Şəfinin əxlaqi dünyagörüşündə təvazökarlıq yəni eqoizmdən uzaq durmaq da mühüm yer tutmuşdur. İnsan ağlı ilə öyünməməli, özünü başqalarından üstün tutmamalı, daim öz

[612] Yenə orada, s.38
[613] Yenə orada, s.39
[614] Vazeh M.Ş. Nəğmələr. Bakı, Şərq-Qərb, 2004, s.45

üzərində işləməlidir. Bir sözlə, özünü ağıllı hesab edən kəs, bilməlidir ki, Günəş də şüasını yerə endirəndə işıq saçır. Deməli, ağac bar verəndə budaqları aşağı əyildiyi, Günəş şüası yerə yaxınlaşanda işıq saçdığı kimi, insan da yalnız insanlığın xeyrinə çalışdığı zaman dəyərlidir. Şəfi yazır:

Sən özündə mahiyyət tərbiyə et!
Özgə fikrinin qulu olma –
Gümüş kimi parıldayan hər şey
Qiymətli deyildir... [615]

Bütün insanların bir-birlərinə qardaş olduğuna inan Mirzə Şəfi hesab edirdi ki, hər hansı insan özü-özü haqqında subyektiv deyil, obyektiv fikir yürütməyi də bacarmalıdır. Çünki yalnız öz müsbət tərəfləri ilə yanaşı mənfi cəhətlərini də görə bilən insan başqalarına xeyir verə bilər. Özünü dərindən tanıya bilməyən insan həm özünə, həm də başqalarına zərər verə bilər. Ancaq özünə zərər verən insan günahın yarısını edirsə, başqasına zərər verən insan isə daha qorxuludur. Vazeh yazır:

Günahın yükünü bütün insanlar daşıyırlar;
Amma o kəs ki, özünə zərər edir,
Günahın yarısını edir.
Hər vaxt qorxuludur
Günahı özgələrə daşıyan toxum! [616]

Vazehin "Kitabi-Türki" əsərinin "Hikmətlər və nəsihətlər" adlanan bölümündə də xalq hikmətinə əsaslanan tərbiyəvi-əxlaqi məsələlərə mühüm yer verilmişdir. Onun əsas hədəfi insanlara humanizm, dostluq, ədalət, mərdlik, insanlıq, elmlilik, kamillik hisləri kimi müsbət ideyalar aşılamaq, eyni zamanda pis əməllərdən isə uzaq tutmaqdır: "Nəfs arzunu tərk eləməz, ölənədək; hər kəsin təcrübələri çoxdur, əqli dəxi çoxdur; Pislə özünü necə ki, özgəni pisləyirsən; Hər kəsin həvəsi əqlinə qalibdir həlak olur; İbadət şəhvəti öldürür; İki kimsə doymazlar: elmi tələb eyləyən və malı tələb eyləyən; İki halətlər insanı həlak edərlər: malın çoxluğu və kəlamın çoxluğu; Alimin bir günü yaxşıdır, cahilin hamı ömründən; Yaxşılıq eləyən kişi diridir, hərçənd ölmüş ola;

[615] Pesni Mirzı-Şaffi. V perovede H.İ.Eyferta. Moskva, 1880, s.173
[616] Yenə orada, s.187

Qardaşların yaxşısı o kəsdir ki, həzərləndirə qardaşını şərdən və xeyrin tərəfinə yol göstərə; Dünya şirindir cahilə və acıdır aqilə".[617] Bu kitabda "insanı şərəfli, mənalı həyat sürməyə, alicənab və xeyirxah olmağa çağıran qiymətli aforistik məsləhətlərlə yanaşı, Allah inam, ondan qorxmaq, ibadət eləmək, tövbə və s. belə fikirlər aşılayan dini tövsiyələrə də təsadüf olunur".[618] Bu da, bir daha göstərir ki, Vazehin dünyagörüşündə əsas tənqid hədəfi İslam dini deyil, bu dinin adı altında yaranmış mövhumat, xurafat eyni zamanda ikiüzlü ruhanilərin əməlləri olmuşdur.

İctimai-siyasi görüşləri. "Kitabi-Türki"nin "Xətte-nəsx" bölməsində isə bir tərəfdən xəsislik, kələkbazlıq kimi mənfi sufətləri pisləyərək insanları mənəvi-əxlaqi təmizliyə, bəşəri saflığa çağırmış, digər tərəfdən isə ədalətli dövlət, ədalətli hökmdar ideyalarını təbliğ etmişdir. Bu anlamda Vazehin "Zalım padşahın adil olmağı", "Sövdəgər və oğlanları" kimi hekayələrində əxlaqi-tərbiyəvi məsələlərlə yanaşı, rəiyyət qayğısı çəkməyən hökmdar tipi tənqid olunmuş, onun adil olması üçün nə edilə biləcəyinin üsulları göstərilmişdir. Vazeh "Zalım padşahın adil olmağı" hekayəsində şahın öz dilindən onun zülmkarlıqdan əl çəkib adil olmağını belə izah edir: "Şah buyurdu ki, mən o gün ova getmişdim. Nagah gördüm ki, bir it bir tülkünün dalınca yüyürüb yetişdi və onun ayaqlarının birisini sındırdı. Tülkü o sınıq ayağı ilə qaçıb bir deşiyə girdi. İt geri-geri qayıtdı. O halda bir piyadə yol ilə gedirdi. O, itə bir daş atdı. İtin ayağı sındı və o piyada bir az yol getməmişdi ki, bir at o piyadaya bir təpik vurdu ki, piyadanın ayağı sındı. Və o at dəxi bir qədər yol getməmişdi ki, ayağı bir deşiyə düşüb sındı. Elə bil ki, bu əhvalatı gördüm, öz-özümə dedim ki, gör nə eylədilər, nə gördülər. Hər kəs onu eyləyə ki, gərəkməz, onu görər ki, istəməz. Bu məsələ ondan ötürüdür ki, mükafatdan qorxasan və pislik eyləməyəsən məbada ki, onun əvəzi sənə yetişə. Pislik eyləmə ki, pislik görəsən. Özgəyə quyu qazma ki, özün düşərsən".[619]

[617] Vazeh M.Ş., Qriqoryev İ.V. Kitabi-Türki.//Hikmət çələngi. Bakı, Gənclik, 1997, s.13-16
[618] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, Bakı, Elm, 2011, s.174-175
[619] Vazeh M.Ş., Qriqoryev İ.V. Kitabi-Türki.//Hikmət çələngi. Bakı, Gənclik, 1997, s.24

Deməli, Vazehin dünyagörüşündə ədalətli dövlət idarəçiliyi, ədalətli hökmdar yaxud da bir hökmdarın hansı üsulla ədalətli olmağa məcbur olacağı məsələləri də xüsusi yer tutmuşdur. Məsələn, o, "Şah Abbas" mənzuməsində yazırdı ki, Şah Abbas xalqa zülm edirmiş, xalq isə ona qarşı əli-qolu bağlı heç bir cavab verə bilmirmiş. Yalnız Şah Abbasdan çox zülm çəkmiş müğənni Səlim çıxış yolunu tapmışdır. Belə ki, müğənni Səlim xalqa müraciət edərək onların gözünü açmış, çox olan xalqın bir nəfərin əlində əl-qolu bağlı olmasını məntiqsizlik hesab etmişdir. Xalq, güclü olan Şah Abbasdan necə qurtulacaqlarını müğənni Səlimdən soruşduqda, onun cavabı belə olmuşdur ki, hökmdarı ələ salmaqla, yəni ona saymamazlıq göstərməklə bunu etmək mümkündür:

Dünyagörmüş müğənninin haqlı sözləri,
Açdı sanki birdən-birə bağlı gözləri.
Səhəri gün şah yenə də təkkəbür ilə,
Tərk eyləyib sarayını çıxarkən çölə
Baxıb ona qəhqəhəylə güldü camaat,
Şah bu işə heyrət etdi donub qaldı mat,
Hiddətindən alnı oldu tamam qapqara,
Baxdı odlu gözləriylə o, adamlara.
Xalqa onun kar etmədi qəzəbi bir an,
Güldü hərə bir tərəfdən daha ucadan.
Dörd tərəfdən qəh-qəh çəkən rəiyyət ilə,
Pıçıldaşıb gülüşürdü məiyyət belə.
Şah özü də birdən-birə qalıb çarəsiz,
Güldü bütün camaatla göstərib xoş üz.
(Düz deyiblər, gülmək açar donuq məzacı)
Həmin gündən şah dəyişdi, xalq qaldı razı.
Camaatın şikayəti azaldı, kəsdi,
Şahın adı dildən-dilə dolaşdı gəzdi. [620]

Başqa bir mənzuməsində isə, o, Qacarlar dövlət idarəçiliyində olan boşluqları göstərərək təsadüfi adamların dövlətdə yüksək vəzifələr tutmasını tənqid edirdi. Vazeh yazır ki, bir dövləti idarə edən vəzirlərin, vəkillərin çoxu təsadüfi adamlar olarsa o, dövlətin gələcəyi yoxdur:

[620] Vazeh M.Ş. Nəğmələr. Bakı, Şərq-Qərb, 2004, s.52

Bax gör, Mirzə Hacı Ağası birdən
İranda nə böyük bir cənab olub!
Əvvəl seçilməzdi heç birimizdən,
İndisə sinəsi nişanla dolub!

Sərf eylə qüvvəni dövlətə sən gəl,
Xeyir verməmisən ona heç bir zaman,
Axı, mən neyləyim: vəzir, vəkillər
Əksərən olurlar ən böyük nadan. [621]

Vazehə görə hər hansı dövlətdə təsadüfi adamlar ya da nadanlar yuxarı tərəfə keçərsə, o zaman zülm ərşə çıxır. Belə bir zülmkarlıq, nadanlıq altında yaşayan xalq üçün də hökmdarın onların xeyrinə verdiyi hər hansı bir manifest böyük hadisə kimi qarşılanır. Vazeh yazır:

Şah manifest yazdı əliylə bir gün,
Küllü İran xalqı mat qaldı bütün.
"Necə müdrikanə gözəl kəlamlar!"
Bir-bir sevindilər bütün adamlar.
Hamı bayram etdi: "Dünyada təksən
Ey böyük şahımız sənə min əhsən!"
Baxdı Mirzə Şəfi bir xeyli müddət,
Bu səslər qəlbində doğurdu heyrət:
"İran camaatı İranda, aman
Gör necə baxır ki, şah ilə xana;
Onlar bir ağıllı iş görən zaman,
Tamam heyran qalıb sevinir buna". [622]

Vazeh "Teymur" mənzum şeirində isə yazır ki, Əmir Teymurun dövründə yaşayan bir şair öz nəğməsində şöhrətə görə yer üzündə qan tökənlərin bir gün cəzalarını alacağını, hamı tərəfindən lənətlənəcəyini söylərmiş. Əmir Teymur həmin şairi saraya dəvət edərək ondan bu nəğmənin mənasını açıqlamağı istəmişdir. Şair də saraya gələrək şeirinin əsil mahiyyətini Əmir Teymura anlatdıqdan sonra hökmdar onu sərbəst buraxmışdır.[623]

[621] Yenə orada, s.53
[622] Yenə orada, s.54
[623] Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.119-120

Mirzə Şəfi Vazehin dünyagörüşünü, yəni dini-fəlsəfi, əxlaqi-estetik və ictimai-siyasi görüşlərini ümumiləşdirərək, belə bir nəticəyə gəlirik ki, o, Şərq-İslam mədəniyyətinin təhrif olunmuş adət-ənənələrinə qarşı çıxsa da, bütövlükdə bu mədəniyyətdən imtina etməmiş, sadəcə onun Qərb mədəniyyətinə biganə qalmamasını da məqsədəuğyun hesab etmişdir. Başqa sözlə, Vazeh təmsil olunduğu mədəniyyəti, dini-əxlaqi dəyərləri inkar etməmiş, sadəcə həmin mədəniyyətin, dini-əxlaqi dəyərlərin durğun və təhrif olunmuş formada qalması ilə qətiyyən razılaşmamışdır. Bu məqsədlə Vazeh öz yaradıcılığında mövhumat və xurafat halına salınmış, üstəlik yeni dövrün tələblərinə cavab verməyən adət-ənənələri tənqid etmiş, onlara fəlsəfi rəng qatmağa çalışmışdır. Bütün bunlar isə dini məsələyə, milli özünüdərk prosesinə münasibətdə yeni bir səhifə açmışdır.

Bu anlamda bizim nəzərimizdə, Vazeh sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən dünyəvi fəlsəfi təfəkkürə keçid prosesində mühüm rol oynamış bir mütəfəkkirmizdir. O, vaxtilə Şərq-İslam-Türk mədəniyyətinin dünyada oynadığı mütərəqqi rolu görməklə yanaşı, son əsrlərdə sxolastik fəlsəfi təfəkkürə yuvarlanmasının səbəblərini də dərindən dərk etmiş və bundan çıxış yolları göstərməyə çalışmışdır. Vazehin sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən dünəyvi fəlsəfi təfəkkürə keçid prosesində çıxış yolu kimi gördüyü məsələlər isə əsla, İslam-Şərq-Türk mədəniyyətin tamamilə inkar kimi təqdim edib Qərb mədəniyyətini ideallaşdırmaq niyyəti birmənalı şəkildə olmamışdır. Vazehin şarlatan adlandırdığı ruhanilərdən, zülmkar adlandırıdığı məmurlardan uzaq durmaqda məqsədi nə İslam dinindən imtina etmək, nə də Türk dövlətçiliyinə son qoyulması anlamına gələ bilməz. Vazehin buradakı hədəfi çox sadədir: İslam dinini təhrif edənlərə və Türk dövlətçiliyini ədalətsizləşdirənlərə qarşı mübarizə aparmaq.

TAHİRƏ (ZƏRİNTAC) QÜRRƏTÜL-EYN

XIX əsrin ortalarından başlayaraq İslam-Şərq mədəniyyətinin əsas təməl prinsiplərində radikal, köklü dəyişikliklər etmək istəyənlər arasında Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən biri də Tahirə (Zərintac) Qürrətül-Eyn (1817-1852) olmuşdur. İslam-Şərq mədəniyyətində, İslam fəlsəfəsində əsaslı şəkildə islahatların aparılmasını irəli sürən, şeyxiliyin dini-islahatçı radikal davamı kimi meydana çıxan Babilik hərəkatının tanınmış siması Qürrətul-Eyn Azərbaycanın Qəzvin şəhərində milliyyətcə türk Molla Məhəmməd Saleh Baraqaninin ailəsində dünyaya gəlmişdir. Tahirə Qürrətul-Eyn uşaqlıqdan doğma Türk dili (Azərbaycan) ilə yanaşı, ərəb və fars dillərini də öyrənmiş, eyni zamanda dini və dünyəvi elmlərlə də tanış olmağa başlamışdır.

Nitqdə, şeir və nəsrdə az bir zamanda tanınan Qürrətul-Eyn həmin dövrdə üsulilər və şeyxilər arasında gedən mübarizəni dərindən izləmiş, onlardan könüllü olaraq şeyxiliyi qəbul etmişdir. K.Əliyeva yazır: "O, özbaşına iki məşhur alimin - Şeyx Əhməd Əhsainin və Seyid Kazım Rəştinin kitablarını mütaliə edərək öyrənir. Şeyx Əhsaninin təlimləri ənənəvi, ortodoks İslam anlayışlarının əleyhinə idi. Zərrintac onun təlimlərini Quranın daxili prinsipləri ilə müqayisə edir və görür ki, onların arasında ziddiyyət yoxdur. Şeyxin inanclarından biri qiyamət haqqında idi. O öyrədirdi ki, qiyamət günü bədən dirilib qalxmayacaq, əksinə, çürüyəcək, ruh isə Allahın hüzurunda sakin olacaq. Bu, Zərrintacın ailəsi başda olmaqla, o dövrün islam nəzəriyyəçilərinin fikirləri ilə daban-dabana ziddiyyət təşkil edirdi".[624]

Doğrudan da, Tahirənin ailəsi şeyxiliyin əleyhdarı olub mühafizəkar şiə imamiliyinə sadiq idilər. Onun atası Molla Saleh qızının şeyxiliyə meyil etməsinə qarşı olmuşdur.[625] Artıq həmin

[624] Əliyeva Kəmalə. Tahirə Qürrətül-Eyn – 200. Bakı, "Türküstan" qəzeti, №56 (519), 13-19 mart 2018-ci il, s.15

[625] Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, "Elm və təhsil", 2016, s.12

dövrdə şeyxilərlə şiə imamiliyi bir-birindən xeyli dərəcədə uzaqlaşmışdır. Məsələn, Babiliyin ilkin əsaslarını irəli sürmüş şeyxilər, o cümlədən Əhsai və Rəşti öz müridləri ilə Kərbəla şəhərində imam Hüseynin qəbrini ziyarət edərkən daim ayaq tərəfdə durub, nurlanmış qəbrin digər tərəflərinə qədəm basmaz və müqəddəs məqama ehtiramlarının bu şəkildə büruzə verərdilər: "Amma qalan camaat ziyarət vaxtı qəbrin ətrafına fırlanar, hətta mübarək məzarın baş tərəfinə də keçib ziyarət duası oxuyardılar. Şeyxilər bu əqidədə idilər ki, Tanrı dərgahına yaxın olanlar həmişə diridirlər və iman əhlinə ölüm yoxdur. Onlar İmam - əleyhissalamı daim canlı bilirdilər və buna görə də deyirdilər ki, iman əhlinə yol göstərən canlı imamın hüzurunda ehtiramı gözləməmək insana yaraşmaz. Bu səbəbdən də ziyarət vaxtı imamın başı üstə duran şiələrə "balasəri" (baş tərəfdə dayananlar) adını vermişdilər". [626]

Beləliklə, dini-mistik şiə məktəblərindən şeyxiliyin qızğın müdafiəçisinə çevrilən Qürrətül-Eyn şeyxiliyin Şeyx Əhməd Əhsaidən sonrakı varisi Seyid Kazım Rəştinin etimadını qazanmış, bir çoxlarına görə, bu ləqəb də Tahirəyə onun tərəfindən verilmişdir. [627] K.Əliyeva yazır: "Kazım Rəşti Əhsai ilə birgə şeyxilik məktəbinin banisi idi. Şeyxilik şiə islamından törəmiş və XIX əsrin ortalarında yaranmış bir teoloji məktəb idi ki, Babiliyin nəzəri əsaslarını təşkil edirdi. Zərrintac Şeyxi ehkamları barədə yazdığı analitik traktatı öz ustadı hesab etdiyi Rəştiyə göndərir. Gənc alimin – qadının istedadından təsirlənən, dövrünün işıqlı alimi Seyid Kazım Rəşti cavabında onu "Qürrətül-Eyn" adlandırır". [628]

Qeyd edək ki, mürşidini görmək üçün Kərbəlaya gedən Qürrətül-Eyn bu şəhərə çatmamış Seyid Kazım Rəşti ölmüşdür (1843). N.Zərəndi yazır: "Həzrət Tahirə orada (Kərbəlada) qalıb gözləməyə başladı ki, görsün Seyid Kazımın Zühur Çağının yaxınlaşmasından bəhs etdiyi vəd olunmuş şəxsin sədası haradan ucalacaq". [629] Rəştinin ölümündən az sonra (1844-cü il) şeyxilərin

[626] Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001, 62
[627] Gəncalp Güntay. Babilik və Tahirə Qurretuleyn. Bakı, 2013, s.108-109
[628] Əliyeva Kəmalə. Tahirə Qürrətül-Eyn – 200. Bakı, "Türküstan" qəzeti, №56 (519), 13-19 mart 2018-ci il, s.15
[629] Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001, 62

bir qismi Hacı Kərim xanın (kərimxanilik) ətrafında birləşdiyi halda, Babi-imamın ortaya çıxdığına əmin olan şeyxilərin çoxu Seyid Əli Məhəmməd Şirazinin özünü bab elan etməsiylə ona (babiliyə) qoşuldular. Qürrətül-Eyn də Baba iman gətirərək Rəşt, Kərbəla və Bağdadda Babiliyi təbliğ etmişdi.

Əbdülbəha Abbas Əfəndi öz xatirələrində Tahirənin Babiliyi qəbul etməsi haqqında yazır ki, o, Kərbəlada olarkən hamı kimi Babın zühur etməsini gözləyirmiş: "Bir gecə səhərə yaxın o başını yastığa qoydu, dünyadan bixəbər oldu və və yuxu gördü; yuxuda gənc bir Seyyid, qara əbada, yaşıl türbanda göydən ona nazil oldu. O (Seyid) havada asılmışdı, ayələr oxuyur qnutda dualar edirdi. Birdən o (Tahirə), həmin ayələrdən birini əzbərlədi, ayılanda onu öz dəftərində yazdı. Həzrət Bab özünü elan edən və onun birinci kitabı olan "Əhsənül-Qisas" yayılandan sonra, bir gün Tahirə onun bir bölməsini oxuyanda yuxuda yazdığı həmin ayəyə rast gəldi. Dərhal şükranlıq edərək, o diz çökdü və səcdəyə getdi, inandı ki, Həzrət Babın müjdəsi həqiqətdir". [630]

Babiliklə bağlı burada incə bir məqam var ki, ata və ana tərəfdən peyğəmbər nəslindın sayılan,[631] Şirazda anadan olan **Seyid Əli Məhəmməd Şirazinin (1819-1850)** əsil məqsədi Qacarlar hakimiyyətini yıxmağa, yoxsa doğrudan da ədalətsizliklərə, imamiyyə-şiəliyə qarşı yönəlmişdir? Bildiyimiz kimi, hazırda da Qacarlarda daxili dini-fəlsəfi, sosial-siyasi problemlərin nəticəsi olaraq Babiliyin yarandığını iddia edənlərlə yanaşı, onun xaricdən ixrac edildiyini də iddia edənlər vardır. Şübhəsiz, burada hər iki amilin əsas rol oynamasını qeyd etməklə yanaşı, ancaq daha çox mühafizəkarlığa, xurafata, mövhumata, ədalətsizliyə, eyni zamanda Qacarlar hakimiyyətinə qarşı yönəlməsi də dəqiqdir. Bu anlamda şeyxiliyin babiliyə çevrilməsi, yəni babi-imamın meydana çıxması əslində, hakimiyyətə qarşı ən real mübarizə üsulu idi. Mirzə Kazım bəy hələ, 1865-ci ildə nəşr olunan "Bab və babilər" əsərində yazırdı ki, babilər hərəkatı əsarətdə olan həqiqətin istibdad əleyhinə mübarizəsinin nəticəsi idi: "Bab onun ölkəsində xalqın inandığı

[630] Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, "Elm və təhsil", 2016, s.12
[631] Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001, s.55

dinin boş, mənasız şeylərlə dolu olduğunu başa düşürdü. Bab elə ciddi həyat tərzi təbliğ edirdi ki, burada qanunun hərfi deyil, mənəvi tələbləri həyata keçirilir... Bab həmişə nəfs və ibadət, məhəbbət və əxlaq haqqında danışırdı". [632] Bir sözlə, çarizmin ideologiyasının təsiri altında olan Mirzə Kazım bəy Babilik hərəkatını siyasi hərəkat kimi dəyərləndirir, onların ruhani və dövlət hakimiyyətinə qarşı haqlı mübarizə apardığına inanırdı.[633]

Ona görə də, Seyid Əli Məhəmməd Şirazinin əsil niyyətinin nədən ibarət olmasını söyləmək çətin olsa da, ola bilsin ki, o, bu ad altında, digərlərinin iddia etdiyi kimi, Qacarları devirmək və bir fars sülaləsini hakimiyyətə gətirmək niyyəti güdmüşdür. Hər halda onunla bağlı bəzi iddialar var ki, tamamilə əsassız da hesab etmək olmaz. Əgər nəzərə alsaq ki, onun "Bəyan" kitabının mahiyyəti daha çox zərdüştlüklə, İncillə səsləşir, bu şübhələr daha da çoxalır. Belə ki, "Bəyan" kitabında bir kişinin qardaşı qızı və ya bacısı qızıyla evlənə bilməsi dəqiq göstərildiyi halda, anası və bacısıyla evlənib-evlənməməsi açıq buraxılmışdır. Eyni zamanda "Bəyan"da bütün yeyiləcək şeylər halal sayılmış, əgər evli bir kişi zina edərsə, onun qadınının da zina etmsi məqbul hesab edilmişdir.[634]

Eyni zamanda, onun "Bəyan" kitabında "Quran"ı və şəriəti artıq köhnəlmiş hesab edərək yeni peyğəmbərin gəlişinin zərurətindən bəhs etməsi çox ciddi məsələdir.[635] Əgər o, yalnız İslam dinində islahatlar aparmaqla kifayətlənməli olsaydı, bunu haradasa başa düşmək olardı. Ancaq Ə.M.Şirazinin peyğəmbərlik iddiasına düşərək Quranın nəsx olduğunu, bununla da İslam şəriətinin ləğv edilərək yerinə özünün "Bəyan" kitabındakı qanunlarının icra edilməsinin vacibliyini irəli sürməsi artıq başqa mətləblərdən xəbər verir.

Bütün bunlarla yanaşı sonralar Babiliyin mötədil davamı kimi meydana çıxan Bəhaliyin inqilabçılıqdan uzaqlaşaraq daha çox təkamül yolu tutması, əsasən indiki İsrail ərazisində təşkilatlanması da düşündürücüdür. Hər halda Bəhaullah ləqəbli Mirzə Hüseyn Əli

[632] Казбым-бек М. Избранные произведения. Баку, Элм, 1985, s.198
[633] Yenə orada, s.199-200
[634] Axundzadə Mirzə Fətəli. Əsərləri. Üç cilddə. II cild. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.201-201
[635] Əhmədli Rafail. Mirzə Kazıbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012, s.158-159

Nurinin (ö.1892) babiliyin liderlərindən biri kimi bu dini-islahatçı məktəbdə ciddi dəyişiklər aparması, daha sonra da Bəhailiyin əsasını qoyması təsadüfi ola bilməzdi. Bəhaullaha görə, Allah birdir, bəşəriyyət birdir, bütün dinlərin əsası birdir. Ola bilsin ki, Qacarları bu cür radikal islahatlarla devirməyin mümkünsüzlüyünü görən içdəki və xaricdəki qüvvələr Bəhailiyin mötədil fəaliyyət göstərməsinə üstünlük vermişlər. Bütün hallarda Babiliklə nisbətdə Bəhailiyin xarici qüvvələrin təsir dairəsində olması daha çox qəbul edilməkdədir.[636]

Xüsusilə, Bəhailiyin Əli Nuridən sonrakı lideri Əbdülbəha Abbas Əfəndinin (1844-1921) 1920-ci ildə Böyük Britaniya tərəfindən 1-ci Dünya müharibəsində dünyada sülhün bərqərar edilməsi üçün göstərdiyi səylərinə görə "cəngavərlik" rütbəsiylə təltif olunması birmənalı qarşılanmır.[637] Üstəlik, onun davamçısı olan Şövqi Əfəndi (1897-1957) ilk təhsilini Hayfada "Qardaşlar" adlı xristian məktəbində almış, daha sonra Beyrutda katoliklər məktəbində və ABŞ-da kollecdə təhsilini davam etdirmişdir. Hazırda dünya bəhailərini təmsil edən "Allahın Uca Ədlət Evi" də İsrailin Hayfa şəhərində yerləşməkdədir. Bütün bunlar o deməkdir ki, Babiliyin davamı olan Bəhailiyin xarici qüvvələrin bu dərəcədə təsir altında olması, onun ilkin qaynağı olan dini-islahatçı məktəbi haqqında da ziddiyyətli fikirlərə aparıb çıxarır.

Ancaq bizə elə gəlir ki, özünü bab elan edən Seyid Əli Məhəmməd Şirazinin əsil niyyətinin nədən ibarət olmasından asılı olmayaraq, Azərbaycandan olan Tahirə Qürrətül-Eyn birmənalı şəkildə Qacarlar hakimiyyətinə deyil, daha çox radikal hala gəlmiş imamilik-şiəliyə və ona aid mistisizmə, fanatizmə qarşı mübarizə aparmışdır. Məhz bundan çıxış edərək Qürrətül-Eyn Kərbəlada açıq şəkildə babiliyi təbliğ etməyə başlamış, hətta Seyid Məhəmmədin "Əhsənül-Qisas" kitabını ərəbcədən fars dilinə çevirmiş, özü də bir sıra qəsidə və şeirlər yazmışdır. Bəhaliyin fəal təmsilçilərindən biri olan N.Zərəndi də yazır ki, həzrət Babın inayət göstərərək, onunla görüşmədən ilk möminlər sırasına daxil

[636] Gəncalp Güntay. Babilik və Tahirə Qurretuleyn. Bakı, 2013, s.119-120

[637] Abdullayev Elvin. Azərbaycanda Bəhailiyin tarixi və bu günü // Azərbaycanda tolerantlıq ənənəsi. Bakı. Nurlar, 2015, s.81

etməsi həzrəti Tahirənin məhəbbət, sədaqət və şücaətini artırmış və o, hədsiz fədakarlıqla ilahi təlimi yaymağa başlamışdı: "O, ərinin və qohumlarının xoşagəlməz işlərini tənqid edirdi. Həzrət Tahirənin fəaliyyəti insanların əxlaq və davranışında güclü dəyişiklik əmələ gətirdi, düşüncələrdə bir inqilab baş verdi. O, daim şövq və məhəbbətini artırır, feyz mənbəyindən tükənməz nemətlər əxz edirdi. Həzrəti Tahirə başdan-ayağa şücaət və qeyrət mücəssəməsi idi, hər an fəaliyyətini gücləndirirdi. O, Allah əmrinin əzəmətini yaxşı anlayırdı və inanırdı ki, bu çağırış bütün dünyaya yayılacaq, bütün insanlar onun kölgəsinə pənah gətirəcəklər". [638]

Bundan duyuq düşən Kərbəla üləmaları Tahirədən şəhər hakiminə şikayət etmişdir ki, bununla da o, gözaltına alınmış, daha sonra Bağdada getməyə icazə ala bilmişdir. Ancaq Osmanlı dövlətinin tərkibində olan Bağdadda da onun babiliyi təbliğ etməsi birmənalı qarşılanmamışdır. "Bir gün o, şiə üləmalarına sifariş göndərdi ki, o mübahisə etmək istəyir, burada iki tərəf müəyyən məsələ üzərində debat edir, bir tərəfin tutarlı dəlili olmayanda o məğlub sayılır. O, bütün üləma dəstəsini məyus etdi, hökumət onu və onu müşaiyət edənləri Bağdad müftisi Əllamə İbn Alisuinin evinə göndərdi ki, Tahirə burada üç ay Türk hökumətinin əmrini gözlədi. Bu dustaqlıq dönəmində, İbn Alusi onunla müxtəlif mövzularda danışdı və onun ağıllı cavablarından heyrətə gəldi. Bir dəfə o, Tahirəyə dedi ki, yuxuda görüb ki, şiələr İmam Hüseynin cismini qəbirdən çıxarırlar, o isə özünü cənazənin üstünə ataraq buna mane olub. Tahirə dedi ki, bu yuxunun mənası odur ki, müfti tezliklə onu şiə üləmalarının ona yaratdığı müşküllərdən azad edəcəkdir. Əllamə vaxtının çoxunu onunla müxtəlif dini, məhz "ölümdən sonrakı həyat", "günah və savabın ölçülməsi" və sair bunun kimi məsələləri müzakirə etməklə keçirirdi". [639]

Beləliklə, Bağdadda uzun müddət qala bilməyən Tahirə yenidən öz vətəni Azərbaycana-Qəzvinə dönməli olmuşdur. Qəzvində babiliyi təbliğ etdiyi bir zamanda qatı şiə imamiliyinin tərəfdarı, eyni zamanda əmisi Molla Tağının öldürülməsi Tahirənin

[638] Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001, s.197
[639] Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, "Elm və təhsil", 2016, s.70

işini çox çətinləşdirdi. N.Zərəndi yazır: "Molla Tağının qətlə yetirilməsi Molla Məhəmmədi və Molla Tağının digər qohumlarını son dərəcə qəzəbləndirdi. Molla Məhəmməd qərara gəldi ki, bu işdə həzrət Tahirəni ittiham etsin. Və bu yolla ondan öz qisasını alsın. Bir çox səylər göstərdikdən sonra o, həzrət Tahirənin öz atası Molla Salehin evində dustaq edilməsinə nail oldu. Bir neçə qadını Tahirəyə gözətçi təyin təyin etdilər və nlara tapşırdılar ki, dəstəmaz almaqdan başqa heç bir halda həzrət Tahirənin otaqdan çıxmasına imkan verməsinlər. Deyirdilər ki, Molla Tağının əsil qatili həzrət Tahirədir, çünki bu iş onun əməli ilə törədilib". [640]

Qürrətül-Eyn haqqında çox yüksək fikirdə olan Mirzə Kazım bəy hesab edirdi ki, onun İslam dini və şəriətlə bağlı yeni fikirləri Qacarlar cəmiyyətində birmənalı qarşılanmamışdır. Kazım bəy yazır: "Qəzvində günbəgün Qürrətül-Eynin Babi müridlərinin sayı artmış, nəhayət bu şəhərin məşhur müctəhidlərindən biri, Qürrətül-Eynin qohumu bütün vasitələrdən istifadə edərək onu bu "küfr"dən ayırmağa çalışmış, lakin heç bir xeyri olmamışdı. Babı və onun "küfr" təlimini islamın bu qəzəblənmiş başçısı açıq tənqid etdiyindən bunu öz həyatı ilə ödəmiş oldu. Belə ki, müctəhid adəti üzrə dan yeri sökülərkən məscidə gedərkən üç babi tərəfdarı hücum edərək müctəhidi öldürmüşdürlər. İslamda qadağan olunan bu dəhşətli hadisə bütün şəhərdə həyəcan yaratmış, cinayətkarlar tutulmuş və ölümə məhkum edilmişdilər. Öldürüləni isə müqəddəs kimi qəbul etmişdilər... Qürrətül-Eyn artıq Qəzvində qala bilməzdi. O, öz səmimi tərəfdarları ilə birlikdə yola çıxaraq Xorasana gəlmiş, buradakı Babilərlə birləşmişdilər". [641]

Doğrudan da, babilərin, xüsusilə də Bəhaullahın yardımı ilə Tahirə Qəzvindəki ed dustaqlığından azad olunaraq Tehrana yerləşdirilmiş, daha sonra Xorasana getməsi məqsədəuyğun hesab olunmuşdur. Tahirə Xorasana gedərkən babilərin 1848-ci ildə Şahruda gerçəkləşdirdiyi Bədəşt konfransında da iştirak etmişdir. O, bu konfransda qadın-kişi bərabərliyini, babilərin mal varlıqlarını bölüşməyi, namazla oruc tutmaqda sərbəstliyi (hətta, tamamilə imtina etməyi), müctəhidi ya da imamı təqliddən vaz keçməyi,

[640] Zərəndi Nəbil. Dan yerinin şəfəqləri. Bakı, 2001, s.205
[641] Казбым-бек М. Избранные произведения. Баку, Элм, 1985, s.114-115

xüsusi mülkiyyətin ləğvini [642] və digər məsələləri irəli sürmüşdü.

Özəlliklə, o, qadınların azadlığı məsələsi üzərində dayanır, qadınla kişinin hüquqi, mənəvi cəhətdən bərabər olduğunu iddia edirdi. Tahirə təklif edirdi ki, qadınlar hicab örtməsinlər, özü də çadradan imtina etmişdi. K.Əliyeva yazır: "Qürrətül-Eyn bu konfransda 80 kişiylə bərabər iştirak edən və eyni zamanda onlara qarşı çıxan və qələbə qazanan ilk qadın alim kimi tarixə düşür. O, fikirlərini bitirdikdən sonra çadrasını yerə atır. Bu hadisənin yaratdığı təsir çox dərin olur. Bəziləri əlləri ilə üzlərini örtür, digərləri özlərindən keçərək yerə sərilir, bir başqaları da başlarını öz əbaları ilə elə örtürlər ki, Ülyahəzrətləri Zərrintacın üzünü görməsinlər. Küçədən keçən tanış olmayab bir qadının üzünü görmək günah olduğu halda, Qürrətül-Eyn kimi təmizlik simvolu olan bir varlığa baxmaq bəşəri cinayət idi. Onun bu hərəkətinə heyrətlənmiş bir konfrans nümayəndəsi isə, hətta qəzəbindən öz boğazını kəsir, bir neçəsi isə nifrətlə ona hücum edir. Lakin Zərrintac özünün möhkəm iradəsi, soyuqqanlığı və bəlağətli nitqi ilə qəzəblənmiş kişiləri sakitləşdirir, onları geri çəkiləməyə və ona qulaq asmağa məcbur edir. O, çıxış edərək deyir: "Qalxın qardaşlar, Quranın dedikləri yerinə yetdi, yeni era başlamışdır. Mən sizin bacınız deyiləmmi, sizsə mənim qardaşım? Siz mənə həqiqi dost kimi baxa bilməzsinizmi? Bir bacı nə zaman üzünü qardaşından gizlədib? Əgər siz beyninizdən şər fikirləri çıxara bilmirsinizsə (çünki o dövrdə üzünü niqabla örtməmək görünməmiş bir şey idi), onda siz həyatınızı böyük iş üçün necə verəcəksiniz?... Gəlin, qadınlarımızı azad edək və cəmiyyətimizi islah edək. Gəlin, mövhumat və xudbinlik qəbirlərindən qalxaq və qiyamət gününün yaxın olduğunu bəyan edək; onda bütün dünya vicdan azadlığına və yeni həyata cavab verəcək! Bu qiyamət şeypurunun səsi mənəm". [643]

Bir sözlə, Qürrətül-Eyn Seyid Məhəmməd Əlinin yolunun radikal davamçısı kimi iddia edirdi ki, İslam dini, xüsusilə də Quranın müddəaları artıq köhnəldiyi üçün yeni din və onun kitabı

[642] Gəncalp Güntay. Babilik və Tahirə Qurretuleyn. Bakı, 2013, s.141-142

[643] Əliyeva Kəmalə. Tahirə Qürrətül-Eyn – 200. Bakı, "Türküstan" qəzeti, №57 (520), 20 mart- 2 aprel 2018-ci il, s.12

vacib buyurulmuşdur. [644] Qürrətül-Eyn toplantıya üz tutaraq deyirdi: "Bizim günlərimiz aralıq dövrləridir. Bu gün bütün dini vacibatlar aradan qaldırılır və namaz, oruc və salavat əbəsdir. Bab yeddi səltənəti fəth edəndə və müxtəlif dinləri birləşdirəndə o yeni şəriət gətirəcək və öz Quranını icmaya təqdim edəcək. Onun əmr etdiyi hər bir mükələfiyyət yer üzünün insanları üçün məcburi olacaq. Ona görə özünüzü dəyərsiz şeylərlə yükləməyin". [645]

Beləliklə, Tahirə İslam dinin öz missiyasını başa vurmasına birmənalı şəkildə inanaraq yeni dinin, yəni babiliyin ortaya çıxmasının vaxtının çatdığını bəyan etmişdir. O hesab edirdi ki, Seyid Məhəmməd Əli də yeni "peyğəmbər" kimi vaxtı keçmiş İslam dini və şəriətin yerinə, yeni bir "Quran" və şəriət gətirəcək. Şübhəsiz, Qürrətül-Eynin İslam dininə və şəriətə qarşı radikallığı yalnız qeyri-babilər deyil, babillərin əksəriyyəti tərəfindən də birmənalı qarşılanmamışdı. Bununla da babilər açıq şəkildə üç qrupa bölünmüşdür: 1) İslam dinindən tamamilə üz döndərərək, yeni dinin qəbul edilməsinin vaxtının çatdığını iddia edən radikal babilər (Seyid Məhəmməd Əli, Qürrətül-Eyn), 2) İslam dinindən imtina etmək, ancaq yeni dini tətbiq edərkən mötədilliklə bunu həyata keçirmək istəyən loyal babilər (Mirzə Hüseyn Əli Nuri, yəni Bəhaullah), 3) İslam dinindən, şəriətdən üz döndərmədən islahatçı yolunu tutmuş babilər (Quddusu). [646]

Məhz Bədəşt konfransından sonra xüsusilə də, radikal babilər Qacarların bir çox əyalətlərində üsyanlar qaldırdılar. Bu üsyanlar arasında Təbərsi, Mazandaran, Zəncan və digərlərini göstərə bilərik. 1850-ci ildə baş bab Seyid Məhəmməd Təbrizdə edam olunur, bu zaman həbs edilən Qürrətül-Eyn isə nəzarət altında idi. "Onun dustaqlığı çox sərt deyildi və ayrı-ayrı babilər onu müxtəlif bəhanələr altında görə bilirdilər. O, çoxsaylı kişi və qadın ziyarətçiləri qəbul edir. Tahirə mövcud şəraitdə qadınların aşağı rolunu göstərməklə əksəriyyətdə dərin təsir buraxır və babilik hərəkatının qadınlara verdiyi azadlıq və hörməti göstərməklə onları

[644] Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, "Elm və təhsil", 2016, s.127
[645] Yenə orada, s.171
[646] Yenə orada, s.173-174

heyran edir. Bunun da nəticəsində orada elə müzakirələr keçirilir ki, kişilər oradan heç də həmişə qalib çıxa bilmirlər".[647]

Belə bir bilgi də var ki, Nəsrəddin şah Qacar həbsxana şəraitində yaşadığı zaman Zərrintacla görüşmüş, hətta ona evlilik təklif edərək, bu yolla ölüm fətvadan qurtulmasının mümkünlüyünü irəli sürmüşdür. Ancaq Tahirə Qürrətül-Eyn şahın evlilik təkilifini rədd etmiş və ölüm fətvasına boyun əymişdir. Məhəmməd İshak "Qürrətül-Eyn – Babi şəhidi" məqaləsində yazır: "Deyilənə görə şah ona məktub yazıbmış ki, əgər babilikdən imtina etsə, şah onu öz hərəminə gətirəcək. Deyilənə görə, o, şahın mktubunun arxasına aşağıdakı şeiri yazıb geri göndərmişdi:

İsgəndərin cah-cəlalı sənin olsun,
Qələndərin isə vərdişi və yolu mənim
Əgər o sənə xoşdursa, mən ondan imtina edirəm,
Bu isə, pis olsa da, mənə kifayətdir".[648]

Tahirənin Nəsrəddin şaha yazdığı cavabın başqa bir variantı isə belədir:

Sən hakimiyyət və səltənət düşkünü,
Mənsə iman və yoxsulluq düşkünü,
Əgər hakimiyyət və səltənət seçilsə
Onlar halalın olsun,
Əgər dərvişin yolu bəyənilməzsə,
Mən cəzaya etiraz etmirəm.[649]

Böyük islahatçı Mirzə Tağı xan Qacarlarda baş nazir vəzifəsindən uzaqlaşdırıldıqan sonra onun yerini tutan sədr-əzəm Mirzə Ağa xan Nuri tanınmış din xadimləri Molla Mirzə Məhəmməd Eldermani və Hacı Molla Əli Keniyə göstəriş verir ki, Qürrətü-Eynlə görüşərək dini inancını yoxlasınlar və onun haqqında son höküm çıxarsınlar. Tahirə ilə onlar arasında ən azı səkkiz görüş keçirilir ki, sonunda mollalar ölüm fətvası qərarı çıxarırlar: "Tahirə Qürrətül-Eyn elmdə ondan xeyli aşağıda dayanan, dini öz məqsədləri üçün alət edən mollalara deyir: "Sizin gətirdiyiniz dəlillər cahil və nadan bir uşağın dəlilləridir. Siz bu

[647] Əliyeva Kəmalə. Tahirə Qürrətül-Eyn – 200. Bakı, "Türküstan" qəzeti, №57 (520), 20 mart- 2 aprel 2018-ci il, s.12
[648] Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, "Elm və təhsil", 2016, s.36
[649] Yenə orada, s.92

sərsəmlikləri, bu yalanalrı nə vaxt saxlayacaqsınız? Siz gözlərinizi nə vaxt qaldırıb həqiqət Günəşinə baxacaqsınız?"".[650]

Bu o demək idi ki, Tahirə heç bir anlamda mollalarla və onların təmsil olunduğu radikal sxolastik dünyagörüşlə razılaşmır, üstəlik bu cür sxolastik təfəkkürü kökündən qamçılayırdı. Ona görə də, mollalar yenilkçi ruhlu və rasional baxışlı Qürrətül-Eynlə bacara bilməyəcəklərini anlayıb onun haqqında ölüm fətvası verməkdən başqa çıxış yolu görmədilər. "Nəhayət, 1852-ci il 15 sentyabr çərşənbə günü gəlir. O, üzünü cəlladlarına tutaraq deyir: "Siz məni istədiyiniz qədər tez öldürə bilərsiniz, amma qadınların azadlığını saxlaya bilməyəcəksiniz". Onu Britaniya nümayəndəliyinin və Türkiyə səfirliyinin qarşısında, kifayət qədər böyük heyəti olan Elxani adlanan bağda işgəncələrlə edam edirlər.[651] Cəlladlarına onun son sözləri belə olmuşdu: "Siz məni nə qədər tez istəsəniz, öldürə bilərsiniz, amma qadınların azadlığını saxlaya bilməzsiniz". [652]

Onun aşağıda verdiyimiz şeirində də görürük ki, o, tutduğu yolun doğruluğuna inanmış və bu yolda həlak olmuşdur:

Eşqinin uğrunda sənin, bəlaya qatlaşan mənəm,
Özgəçilik eyləməgil, qəminlə aşina mənəm.
Örtmüsən də surətini, pərişan görünür saçın,
Xalqdan olmusan uzaq, hər kəs ilə cüda mənəm.
Əsəl də sən, şəkər də sən, budaq da sən, səmər də sən,
Günəş də sən, qəmər də sən, zərrrə mənəm, həba mənəm.
Nəxl də sən, üzüm də sən, püstə dodaq nigar mənəm,
Etibarlı əfəndi sən, bəndeyi-biväfa mənəm.
Kəbə də sən, sənəm də sən, deyr də sən, hərəm də sən,
Sehirli dilrüba da sən, aşiqi-binəva mənəm.
Yaxşıca dilbərim dedi, durmagil orda, gəl bəri,
Uzaq durur kibrdən o, məzhəri-kibriya mənəm.
Tahirə sərməst olub, vüsal ümidilə dolub,
Lütfünü bəklərəm fəqət, mötərifi-xəta mənəm. [653]

---

[650] Əliyeva Kəmalə. Tahirə Qürrətül-Eyn – 200. Bakı, "Türküstan" qəzeti, №58 (521), 3-9 aprel 2018-ci il, s.12
[651] Yenə orada, s.12
[652] Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, "Elm və təhsil", 2016, s.36
[653] Gəncalp Güntay. Babilik və Tahirə Qurretuleyn. Bakı, 2013, s.180

Qürrətül-Eyn başqa bir şeirində isə yazırdı:

Ey yatmış olan, sevgili gəldi oyan,
Silkələ özünü, tezcə oyan.
İndi o, sevgiyə lütf etməyə gəldi,
Ey sevgilinin aşiqi-zarı oyan.
Gəldi baş ucuna təbibi canın,
Ey könülü yorğun düşmüş, oyan.
Ey sevgilinin sərxoşu olan,
Qəm aparan şərab gəldi, oyan.
Ey ayrılığa düşmüş olan,
Budur yara qovuşma dövrü, oyan.
Ey xəzandan solmuş olan,
İndi bahar zamanı oldu, oyan.
Yepyeni il, yepyeni yaşamdır artıq,
Param-parça olmuş ey ölü, oyan.[654]

Eduard Braun iddia edir ki, aşağıdakı şeirin də Qürrətül-Eynə aid olması ilə bağlı ortaq fikir vardır:

İştiyaqi-eşq əsirləri ağrı və bəla qandallarında,

Sənin bu sınıq ürəkli aşiqlərin sənin intizarından həyatlarını fəda edərlər.

Günhasız olsam da mən, Məhbubum əlində qılınc öldürməyə hazır durub.

Əgər bu ona xoşsa, bu zalımın nazına, mən bu zülmdən çox razıyam.

Sübh zamanı yatmışkən, o qəddar Dilbər yanıma gəldi,

Onun qədd-qamət və çöhrəsində mən sanki səhərin açılmasını gördüm.

O rayihəli zülfün tökülməsindən Çin ənbəru ətir alardı.

Onun gözləri Tərtəri kafirlərinin əbəs hücum etdiyi dini məhv edir.

Eşqi və şərabı zahidin hücrəsinə, möminin türbəsinə dəyişən sənin mən nə edim?

Zira bizim dinimiz ilahidən, sən ucuz bir şey kimi tutarkən?

Sənin sevimli saçının burulmuş burulmuş zülfü, sənin yəhərin və atın, sənin yeganə qayğın,

Sənin ürəyində Mütləqin bir payı , nə də yoxsul barədə bir

[654] Əhməd Dilqəm. Fərqlilər. Bakı, TEAS Press Nəşriyyat Evi, 2018, s.38

fikir yox.

İsgəndərin cah-cəlalı və şöhrəti sənin olsun, qələndərin vərdiş və təriqəti mənim,

Əgər bu sənə xoşdursa, mən imtina edirəm, bu pis olsa da, mənə yetər.

"Mən" və "biz"ölkəsini unut; Fənayi-fellahda ev qur,

Bu addımı atmaqdan qorxmadığın üçün, sən ən uca səadətə yetərsən. [655]

Qürrətül-Eynə aid olunan başqa bir şeirdə də, babilik ehkamları təbliğ olunur:

Üzünün təcəllisi parladı, alınının şüaları ucaldı;

Mən sizin Rəbbiniz deyiləmmi, "Bəli" deyə cavab verək.

Sədaqət zərbəsi vuran təbilin "Bəli"sini qarşılayan,

Sənin təbilindən gələn "Deyiləmmi"nin çağırışıdır.

Ürəyimin qapısına fəlakət ordularının ayaq və çadırları görünür.

O gözəl ayın mənə sevgisi, düşünürəm, yetər, zira o bəla yağışına güldü.

Aşağı düşdükcə o həyəcanla nida etdi, "Kərbəla şəhidiyəm mən".

O mənim fəryadımı eşidəndə və mənim üçün hazırlıq görəndə,

Qəbrim üstündə ağlamağa gəldi, acı-acı ağladı da.

Əgər sən heyrət atəşi ilə ürəyimin Sinasına od vursan, bundan nə ziyan?

O ürək ki, ancaq o qədər qəddarlıqla sındırmaq üçün əvvəlcə yüz cür bərkitdin

Bütün gecəni göydəki mələkləri öz eşq məclisinə qonaq çağırmaq üçün

Bu təsvirəgəlməz çağırışı səsləndir: "Eşq olsun, bəla dəymiş icmaya!"

Sənin kimi heyrət balığının bir puçluğu, Varlığın Dənizini vəsf etməyə can atarmı?

"Yox" əjdahasının qışqırtısına qulaq asaraq Tahirə kimi sakit otur. [656]

[655] Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, "Elm və təhsil", 2016, s.115

[656] Yenə orada, s.112

Filosof-şair Məhəmməd İqbal "Cavidnamə" əsərində Qürrətül-Eyni çox yüksək səviyyədə tərənnüm etmişdir. Onu Həllac Mənsurla eyniləşdirən İqbal Tahirəyə aid olan bir şeiri poemasında iqtibas kimi vermişdir:

Əgər biz sənlə üz-üzə dursaq, baxışım sənə tuş olsa
Sənə görə olan kədərimi sənə nöqtə-nöqtə söyləyəcəyəm
Ki sənin çöhrəni görüm, bir yüngüm meh kimi gəzim,
Ev-ev, qapı-qapı, cığır-cığır, küçə-küçə
Sənin hicranından gözlərimdən qanlı yaş axır
Çay-çay, dəniz-dəniz, çeşmə-çeşmə, axın-axın.
Mənim kədərli ürəyim sənin eşqini ruhuma toxuyur
Sap-sap, ilmə-ilmə, kələf-kələf, hana-hana.
Tahirə öz ürəyinə qayıtdı, səndən başqa birini görmədi,
Səhifə-səhifə, qat-qat, pərdə-pərdə, niqab-niqab.
Nigaran aşiqlərin şövqü və ehtirası ruhuma yeni həyəcan saldı
Köhnə müşküllər başənə qaldırdı
Ağlıma, ruhuma hücum saldırdı
Fikir dənizim bütünlüklə təlatümə gəldi
Sahillər fırtınadan viran-viran oldu. [657]

Tahirəyə aid olunan həmin şeirin digər variantı isə belədir:

Əgər səni üzbəüz görsəm, sənə ağrılarımı birərbir danışaram
Sənin üzünü görmək üçün, meh kimi
Ev-ev, qapı-qapı, küçə-küçə, cığır-cığır gəzərəm.
Sənin incə ağzın, kəhrıba yanaqların
Çiçəklər, qızılgüllər, lalə və ətirlə parlayır.
Sənin hicranından ürəyimin qanı gözlərindən Dəclə axır,
Dəniz kimi, çaylar kimi, axın-axın.
Dərdli ürək sənin eşqini həyat toruna toxuyub
İlmə-ilmə , tel-tel, əriş-əriş, arqac-arqac.
Tahirə özü ürəyinə girdi, səndən başqa heç nə tapmadı,
Səhifə-səhifə, qat-qat, lövhə-lövhə, təbəqə-təbəqə. [658]

Milli ideoloqumuz M.Ə.Rəsulzadə 1949-cu ildə qələmə aldığı "Azərbaycan mədəniyyət ənənələri" məqaləsində Qürrətül-Eynlə bağlı yazırdı: "Dini hərəkata mənsub olan qəhrəman bir qadın var.

[657] İqbal Məhəmməd. Cavidnamə. London, Allaen&Unvin, 1966, s.93-96 (ingilis dilində)
[658] Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, "Elm və təhsil", 2016, s.81

Adı Qürrətül-Eyndir. Gözəlliyi və savadı ilə məşhur olan bu qadın Qəzvin qazısının qızı, azərbaycanlı bir türkdür. Tehranda Nəsrəddin şahın əmrilə özünü diri-diri yandırmağa məhkum etdilər. Ona "dinini tərk et, şah səni bağışlar", dedilər. Fəqət, o:

Bən deməm kim, sən səməndər ol da, ya pərvanə ol,
Çünki yanmaq niyyətindir, dönmə, dur, mərdanə ol!

beytini söyləyərək yandı".

Türk aydını Süleyman Nazif isə yazırdı ki, Tahirə Janna Darkdan daha mötəbər, daha gerçək, daha görkəmli və daha böyük qəhrəmandır: "Həvvadan tutmuş doğulacaq son qız övladına qədər, hər bir kəs Qəzvindən olan bu gənc türk qadınını xatırlayarkən gözləri yaşaracaq və qürurla dolacaq. Ah! Təəssüf, Qürrətül-Eyn!".[659]

Nihal Atsız "Gənc qızlarcığa çağırı" məqaləsində yazırdı: "Siz də adı Zərrintac olan qəzvinli Türk qızı kimi inanclarınız uğuruna, üzündə xoş gülümsəmə ilə atəşə doğru erkək bir bozqurd kimi yürüməyi bacarın". [660]

19-cu əsr İngilis mütəfəkkiri Edvard Braun "İran ədəbiyyatı tarixindən" kitabında Qürrətül-Eynlə bağlı yazırdı: "Qürrətül-Eyn kimi bir qadının meydana çıxması istənilən ölkədə və istənilən dövrdə nadir bir fenomendir, lakin İran kimi bir ölkədə bunun olması qeyri-adi haldır – xeyr, demək olar, bir möcüzədir. Məftunedici gözəlliyi ilə bərabər, nadir intellektual qabiliyyəti, atəşli bəlağəti, qorxmaz sədaqəti, şərəfli şəhidliyi ilə o, öz həmvətənləri arasında bənzərsizliyi və ölümsüzlüyü ilə irəli çıxır. əgər Babın dini heç bir böyüklüyə iddia etməsəydi, onun Qürrətül-Eyn kimi bir qəhrəman doğurması kifayət edərdi". [661]

Çox güman ki, Qürrətül-Eyn edam edildikdən sonra bütün əsərləri bir araya toplanaraq məhv edilmiş, bununla da ondan günümüzə çox az yaradıcılıq nümunələri qalmışdır. Ona görə də Tahirə Qürrətül-Eynin yaradıcılığı ilə bağlı əlimizdə geniş bilgilər

[659] Nazif Süleyman. Nəsrəddin şah və babilər. Bakı, Kanaat, 1923, s. 44-49
[660] Əhməd Dilqəm. Fərqlilər. Bakı, TEAS Press Nəşriyyat Evi, 2018, s.35-36
[661] Tahirə tarixdə. Şərq və Qərb tədqiqatçıları Qürrətül-Eyn haqqında. Bakı, "Elm və təhsil", 2016, s.106

yoxdur. Ona aid yalnız bir neçə şeirdən bəhs olunur ki, həmin şeirlərin qəti şəkildə Tahirəyə aid olması da birmənalı deyildir. M.İshak yazır: "Beləliklə, bizdə Tahirəyə aid edilən ancaq bir neçə şeir vardır. Bu şeirlərdən ən azı biri onun şeiri ola bilməz, o birilərin müəllifliyi isə şübhəlidir. Elə isə, onda Qürrətül-Eynin şöhrəti nəyin əsasındadır? Onun şöhrətinin səbəbi başqa yerdə axtarılmalıdır. Müxtəlif yazarların işlərindən biz öyrənirik ki, o dərin bir ilahiyyatçı və böyük bəlağətə malik mübəlliğ idi. Onu eşidənlər onun bəlağətli söhbətlərindən ovsunlanır və ona diqqətlə qulaq asardılar. İlahiyyatı dərindən bilməsi və inandırıcı bəlağəti, biz düşünürük ki, məhz onun şan-şöhrətinin səbəbidir". [662]

Ancaq onun ictimai fəaliyyəti və əlimizdə olan fikirləri bizə deməyə əsas verir ki, ümumilikdə Qürrətül-Eyn dini məsələdə radikal islahatların aparılması tərəfdarı olmuşdur. Yəni o, sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən dünyəvi fəlsəfi təfəkkürə keçid məsələsində təkamül deyil, sıçrayış yolunu tutmuş idi. Eyni zamanda, o, baş babçı Seyid Əli Məhəmməd Şirazinin "Bəyan" kitabını yazmaqda əsil məqsədinin, ya da alt niyyətinin nədən ibarət olmasından asılı olmayaraq bu məsələdə səmimi bir mücadilə vermişdir. Şübhəsiz, o, İslam dininə əlavə olunmuş xurafat və mövhumatın tənqidində haqlı idi.

[662] Yenə orada, s.82

MİRZƏ MƏHƏMMƏD ƏLİ KAZIMBƏY

Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən Mirzə Məhəmməd Əli Kazımbəy (1802-1870) 1802-ci ildə Rəştdə dünyaya gəlmişdir. Onun babası Hacı Məhəmməd xan Qorçu Türk tayfasından olub 18-ci əsrin ilk yarısında Nadir şah tərəfindən Dağıstana köçürülmüşdür.[663] Quba xanlığında maliyyə nazirliyi ya da xalq ərzağı vəzifəsində çalışmışdır. Quba xanlığı çar Rusiyası tərəfindən işal olunduqdan sonra Kazım bəyin atası Qasım Kazım bəy dini və dünyəvi elmlərlə məşğul olmağa başlamış, hətta Məkkəni də ziyarət edərək altı il də Mədinədə yaşamışdır. 1800-cü ildə Rəştə gələn Hacı Qasım burada evlənmişdir ki, oğlu Mirzə Kazımbəydə dünyaya gəldikdən bir neçə il sonra Dərbəndə köçərək (1808), buranın şeyxülislamı olmuşdur. Mirzə Kazımbəy də uşaq vaxtlarından etibarən doğma türk dili (Azərbaycan) ilə yanaşı, fars və ərəb dillərini də dərindən mənimsəmişdir. "1820-ci ildə Kazım bəyin atası Qasım Kazım bəy çar hakimiyyəti orqanlarına qərəzli münasibət bəsləyən şəxslərlə gizli yazışmada şübhəli bilinmiş, bütün əmlakı müsadirə edilərək Həştərxana sürgün edilmişdir... 1821-ci ildə Kazım bəy Həştərxana atasının yanına getmiş, burada özünə iş axtarmağa məcbur olmuşdu. O zaman Həştərxanda olan xarici missionerlər Mirzə Kazım bəydən Şərq dilləri, o cümlədən ərəb, Azərbaycan (türk-F.Ə.) dilləri müəllimi olmasını xahiş etdilər".[664]

Beləliklə, həm şotlandiyalı missionerlərə türk və ərəb dillərini öyrədən, eyni zamanda da onlardan ingilis, fransız və yəhudi dillərini öyrənən Kazım bəy, missionerlərin təsiri altında dinini də dəyişərək xristianlığın presvetrian məzhəbini qəbul etmişdir. Çar Rusiyası məmurları 1824-cü ildə Kazımbəyin Həştərxandan Sibirə sürgünə göndərilməsi barədə qərar qəbul etsə də, o yolda xəstələnərək müvəqqəti olaraq Kazanda yerləşməli olur. Çox keçmədən də (1826), Kazan Universitetinin Şərq dilləri üzrə mühaziraçi vəzifəsinə təyin olunub, burada dərs verməyə başlayır. Universitetdə Türk-Tatar dilləri kafedrasının müdiri (1828), daha sonra fəlsəfə fakültəsinin birinci

[663] Əhmədli Rafail. Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012, s.17
[664] Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.138

şöbəsinin dekanı vəzifələrinə qədər yüksələn Kazımbəy, eyni zamanda Rusiya EA-nın müxbir üzvi də seçilmişdir. İyirmi ildən artıq bir müddətdə Kazanda elmi-pedaqoji fəaliyyətlə məşğul olan Kazım bəy 1845-ci ildə Sankt-Peterburq Universitetindən dəvət aldığı üçün Sankt-Peterburq şəhərinə köçür, ömrünün sonunadək də bu şəhərdə yaşayaraq həmin universitetdə Şərqşünaslıq fakültəsinin dekanı, Şərq dilçiliyi kafedrasının müdiri kimi də fəaliyyət göstəmişdir. Onun başlıca əsərləri aşağıdakılardır: "Türk-Tatar dilinin ümumi qrammatikası", "Bab və babilər: 1844-1852-ci illərdə İranda dini-siyasi iğtişaş", "Müridizm və Şamil", "Alim imam", "İslam tarixi", "Firdovsiyə görə farsların mifologiyası" və b.

Kazımbəyin dünyagörüşünü iki istiqamətdə: 1) elmi görüşləri, 2) dini və siyasi-fəlsəfi görüşləri, yönündə araşdırmaq məqsədə uyğun olardı.

Elmi görüşləri. Onun elmi fəaliyyəti ilk növbədə, elmi-bədii tərcümələrlə bağlı olmuşdur. Belə ki, Mirzə Kazımbəy Kazan Universitetində Şərq dillərini tədris etməklə yanaşı, Dövlətşah Səmərqəndinin "Təzkirətüş-şüəra"sını, Qurani-Kərimi, İbn Xaldunun əsərlərini, Sədinin "Gülüstan"ını, Seyid Məhəmməd Rzanın "Yeddi planet"ini ("Əssəb-əs-Səyyar") və digər kitabları rus dilinə tərcümə etmişdir. Daha sonra "Ərəb dilinin və ədəbiyyatının tarixinə bir nəzər" dissertasiyasını yazan və nəşr etdirən (1833) Kazımbəy bundan sonra Türk-tatar dilinin qrammatikasını, qısa lüğətini və ədəbiyyat müntəxəbatını hazırlamaq təlimatını almışdır.[665]

1839-cu ildə S.Peterburqda nəşr olunan "Türk-tatar dili qrammatikası" əsərində Mirzə Kazımbəy türk-tatar dilində danışan xalqların ləhcələri arasında müqayisə aparmış, onlar arasında fərqli və oxşar cəhətlər olduğunu göstərmişdir. Sonralar həmin əsər üzərində təkmilləşdirmə işləri aparan Kazımbəy onu "Türk-tatar dilinin ümumi qrammatikası" adı altında 1846-cı ildə Kazanda nəşr etdirmişdir. Bu əsərində o, Quzey Azərbaycan xalqının "tatar dili"ni əsaslandırıb, başqa sözlə türk-tatar xalqlarının bir neçə müstəqil ləhcədə (daha sonra da dildə) danışdıqlarını ortaya qoyurdu ki, bu da, çar Rusiyasının "parçala və hökm sür" siyasətinə uyğun idi. Ona görə də, bu məqaləsində Kazım bəyin türk-tatar dillərinin birində danışan

[665] Əhmədli Rafail. Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012, s.28

Azərbaycan xalqının ayrıca bir ləhcəsinin olmasında bəhs etməsi çar ideoloqlarını çox sevindirmişdi. Çünki Kazım bəy Azərbaycan türklərinin dilinin türk dilinə aid olduğunu, ancaq bəzi cəhətlərinə görə başqa türk ləhcələrindən fərqləndiyini sübut etməyə çalışmışdır: "Adərbican-tatar dili Rusiyanın Zaqafqaziya ərazilərində işlədilən türk ləhcəsidir. Bu dil ölkənin (Adərbican) öz adı ilə adlanır. Təbriz (Tavriz) şəhəri bü ölkənin paytaxtı hesab olunurdu".[666]

Həmin dövrdə Rusiya alimi, akademik B.Dorn Kazımbəyin bu əsərinə yazdığı resenziyasında deyir ki, bu vaxta qədər heç kimə məlum olmayan, ilk dəfə Mirzə Kazımbəy tərəfindən aydınlaşdırılan «Azerbidjan ləhcəsi» çox böyük əhəmiyyətə malikdir. Onun fikrinə görə, «Azerbidjan ləhcəsi» Qafqaz məktəbləri üçün də olduqca vacibdir.[667] Maraqlıdır ki, Dorn bu ləhcəni Rusiya üçün çoxdan duyulan tələbat kimi qiymətləndirib bunun bir şərqli tərəfindən kəşf edildiyini xüsusilə qeyd etsə də,[668] ancaq bu anlayışın (Azərbaycan ləhcəsi) iki Azərbaycanın gələcəkdə bir olması ideyasına xidmət edəcəyini görən çar ideoloqları bunun üzərində çox dayanmamışlar. Hər halda Mirzə Kazımbəy vahid Azərbaycanda yaşayan millətin türk dilini «Azərbaycan ləhcəsi» adlandırmaqla eyni soykökə, dilə, mədəniyyətə bağlı bir millətin bütövlüyündən çıxış etmişdir. Çar Rusiyası bir tərəfdən imperiya maraqlarına uyğun olan yeni "tatar millət"inin yeni bir "dili"nin ortaya çıxarılmasına müsbət baxsa da, ancaq digər tərəfdən onun "Azərbaycan ləhcəsi" adlandırılmasına mənfi yanaşmışdır. Çünki "Azərbaycan ləhəcəsi" istər-istəməz bütün Azərbaycan türklərini bir arada tutmuş olurdu ki, bu isə çar Rusiyası ideoloqlarına görə qəbuledilməz idi.

Ancaq çar Rusiyası ilə müqayisədə Sovet Rusiyasının bu məsələyə fərqli yanaşmasına görə, Sovetlər Birliyi dövründə Heydər Hüseynov yazırdı ki, Mirzə Kazımbəy 1840-cı illərdə ilk dəfə "Azərbaycan dili"nin elmi qrammatika qaydalarını yaratmışdır. H.Hüseynov yazırdı: «Onu da qeyd etmək lazımdır ki, ilk dəfə olaraq məhz o (Mirzə Kazım bəy – F.Ə.), «Azərbaycan dili» istilahını elmi

[666] Казым бек Мирзе. Избранные произведения. Баку: Элм, 1985, s.355
[667] Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.138
[668] Yenə orada, s.138

cəhətdən əsaslandırmış və tətbiq etmişdir. Həm də o, «azerbidjanskiy» yazırdı».[669]Eyni zamanda Ağamusa Axundov da «Ümumi dilçilik» əsərində yazır ki, XIX-XX əsrlər Azərbaycan dilçiliyinin inkişafının ikinci dövrüdür və bu, M.Kazım bəydən başlayır. Onun fikrincə, 1839-cu ildə Kazımbəyin Kazanda nəşr edilmiş «Türk-tatar dilinin ümumi qrammatikası» əsəri «yalnız Azərbaycan dilçiliyində deyil, bütün türkologiyada böyük və yeni bir hadisə idi. Həmin əsərdə Azərbaycan dili ilk dəfə Avropa qrammatikaları dəbində təqdim edilmişdi».[670]

Hesab edirik ki, onun «Türk-tatar dilinin ümumi qrammatikası» əsərindən fərqli olaraq "Türk-tatar xalqlarının ədəbiyyat müntəxəbatı"nın çapına (bu əsərdə Tatar, Azərbaycan və Türkiyə türkcələrində materiallar, Bulqar-türk tarixindın fraqmentlər, "Dərbəndnamə"dən fraqmentlər, Azərbaycan Türk atalar sözləri, Təbəri tarixi, "Qabusnamə"nin tərcüməsindən parçalar və s. daxil idi) çar Rusiyası çox da maraq göstərməmişdir. Üstəlik, təsadüfən ya da bilərəkdən onun bu əsəri Kazan Universitetində baş verən yanğın zamanı ciddi zərər çəkmiş, bununla da işıq üzü görməmişdir.[671] Çox maraqlıdır ki, çar Rusiyası onun üç min sözdən ibarət türk-rus sözlüyünü də nəşr etməmişdir. Görünür, çar Rusiyası bunu da imperiya maraqlarına uyğun hesab etməmişdir.

Bundan sonra, Mirzə Kazımbəy diqqəti Şərq xalqlarının, İslam dininin, onun təriqətlərinin, Şərq fəlsəfi təlimlərinin tədqiqinə yönəltmişdir. Maraqlıdır ki, Mirzə Kazımbəy bu zaman da əsasən farsları və İran-fars mədəniyyətini ("Fars ədəbiyyatı tarixi kursu", "İran eposu", "İslamaqədərki farsların dili və ədəbiyyatı", "Firdovsiyə görə farsların mifologiyası") araşdırmışdır. O, "Avesta"nı xüsusilə tədqiq edərək, "Azərbaycan" anlayışı ilə "Avesta"dakı "Arien-vecd" arasında oxşarlıqların olduğunu iddia etmişdir. Belə ki, Mirzə Kazımbəy «Azərbaycan» anlayışının «odlar yurdu» mənasına qarşı çıxmış, bu sözü, farscaya aid olmayan Quzey Midiya xalqının dilində yazılmış «Avesta»dakı «Arien-Vecd» vilayətinin adı ilə bağlamışdır: «Filoloqların və tarixçilərin «Azərbaycan» adını «odlar yurdu» kimi

[669] Yenə orada, s.134
[561] Axundov A.Ümumi dilçilik. Bakı, Şərq-Qərb, 2006, s.70
[671] Əhmədli Rafail. Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012, s.34

izah etmələrinə baxmayaraq, biz «Azərbaycan» və «Arien-Vecd» arasındakı oxşarlığı da diqqətdən yayındıra bilmərik». [672] Bizcə, Kazımbəyin belə bir nəticəyə gəlməsi çox da tutarlı deyil, üstəlik ciddi suallar doğurur. Çünki "Azərbaycan"ın "Avesta" əsasında bu cür yozumunun onun türklük mahiyyətilə çox da uyğun gəlmədiyini düşünürük.

Doğrudur, Kazımbəy türklərlə bağlı olan "Uyğurlar haqqında tədqiqat əsəri" də vardır. Ancaq onun bu əsəri İran-fars mədəniyyəti, fəlsəfəsi tədqiqatları fonunda kiçik bir damladır. Bu anlamda Vilayət Quliyevin «Mirzə Kazım bəy» əsərində yazması ki, bu maarifçi ziyalımız Rusiyanın türk-tatar əhalisinin öz tarixi keçmişinə – mədəniyyətinə, fəlsəfəsinə, dini-mifoloji dünyagörüşünə nəzər salmağı və həmin ənənələri yaşatmağı vacib saymışdır,[673] ancaq bu çox da böyük ölçüdə olmamışdır. Digər tərəfdən görürük ki, çar Rusiyası daha çox onun İran-fars mədəniyyətinin araşdırılmasına və İslam dininin tənqidinə yönəlmiş kitablarını nəşr etməkdə maraqlı idi. Başqa sözlə, çar Rusiyasının da Avropa dövlətləri kimi, "İran mədəniyyəti"nin dirçəldilməsində və İslam dininin tənqid olunmasında imperiya maraqları ortada idi. Bu anlamda Mirzə Kazımbəyin əsərlərinin çar Rusiyasının ciddi nəzarətindən sonra nəşr olunmasına şübhə etmirik. Əgər onun hər hansı əsəri çar Rusiyasını razı salırdısa, onun nəşri də problem olmurdu, ancaq çar ideoloqlarının isti baxmadığı əsərin çapı çox problemli olurdu. Məsələn, Türk tarixini özündə əks etdirən "Dərbəndnamə"ni bir neçə xarici dilə tərcümə edən Kazımbəy, onun çapında çox çətinlik çəkmişdir.[674]

Ancaq bunun əvəzində Kazımbəyin, İslam dinin tənqidinə yönəlmiş, İran-fars mədəniyyətinin daha çox təbliğinə xidmət edən əsərləri çarlıq tərəfindən məmnuiyyətlə nəşr edilmişdir.

Dini və siyasi-fəlsəfi görüşləri. Hesab edirik ki, Kazımbəyin dini və siyasi-fəlsəfi görüşlərinin bir yerdə tədqiqi daha məqsədə uyğundur. Çünki o, ictimai-fəlsəfi məsələlərə daha çox İslam dininin tənqidi çərçivəsində öz baxışlarını ifadə etmişdir.

[672] Tatarıstan MDA, f. 1186, iş 14, vərəq 24-36.
[673] Quliyev V. Mirzə Kazım bəy. Bakı, Yazıçı, 1987, s.95.
[674] Əhmədli Rafail. Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012, s.50-51

Kazımbəy gənc yaşlarında İslam dininə bağlı olmuş, hətta bu dinin dünyada tək gerçəkçi bir din olmasını ortaya qoyan "İslamın həqiqiliyi və xristianlıqla iudaizmin yanlışlığı haqqında" adlı bir əsər də yazmışdır. O, şotland missionerləri ilə tanışlığının ilk mərhələsində də bu hislər altında ciddi-cəhdlə İslam dinini müdafiə etmiş, 17-ci əsrin tanınmış ilahiyyatçısı Əllamə Məhəmməd Bağır Məclisinin əsərlərinə istinad etməklə onun həqiqiliyini ifadə etməyə çalışmışdır. Maraqlıdır ki, şotland missionerləri Qlev və Makfersona İslamın ilahiliyi fikrini təlqin edərək "yanlış yoldan" çəkinməyə çalışan Kazım bəy özü axırda onlara təslim olmuş və xristianlıq dinini qəbul etmişdir.

Kazımbəyin İslam dinindən üz döndərib xristianlığı qəbul etməsi ilə bağlı Ağababa Rzayev yazır ki, onun belə bir addım atmasının elmi əhmiyyəti yoxdur. [675] Vilayət Quliyevə görə isə Kazımbəy "xristianlığı dərin ruhi sarsıntılardan sonra, lakin daxili bir inam əsasında qəbul etmişdi".[676] Bu məsələdə V. Quliyevlə razılaşan Rafail Əhmədli isə yazır: "Aramsız təhdidlərdən, düşdüyü mühitin təzyiqlərindən qurtulmaq və özünü təsdiq emək niyyəti ilə 1823-cü ildə xristianlığı qəbul etməsi də Mirzə Kazımbəyin dünyagörüşünə təsir göstərmiş, o, təbiət və cəmiyyət hadisələrinə münasibətdə əsasən idealizm mövqeyindən çıxış etmişdir".[677] Burada əsas həqiqət odur ki, o, şotland missionelərinin antiislam düşüncələri qarşısında İslam dininə inamını itirmiş, xristianlığı qəbul etmişdi.

Maraqlıdır ki, "İslam dininə inamını itirmiş", Kazımbəy xristian olduğu dövrdə İslam dini, İslam qanunları, müridizm, Peyğəmbərin həyat və fəaliyyəti ilə bağlı araşdırmalar apararaq sırf özünə məxsus olan əsərlər yazmış ("İslam tarixi", "Müridizm və Şamil", "Bab və babilər"), eyni zamanda bəzi kitabları ("Müxtəsər – ül-vikayət", "Məhəmmədiyyə", "İslam qanunları" və b.) ərəb dilindən rus dilinə tərcümə edərək müqəddimə və şərhləri ilə birlikdə nəşr etdirmişdir. Bu əsərlərin əsas mahiyyəti ondan ibarətdir ki, Kazımbəy öncə İslamın meydana çıxması şərtləri və mahiyyəti, onun ortaya çıxmasında Peyğəmbərin həyat və fəaliyyətini, bu din meydana

[675] Rzaev A.K. Muxammed Ali Mirza Kazem-bek. Baku, Elm, 1981, s.18
[676] Quliyev V. Mirzə Kazım bəy. Bakı, Yazıçı, 1987, s.34
[677] Əhmədli Rafail. Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012, s.73

gəldikdən sonra onunla bağlı yaranan islam qanunlarını, islam təriqətlərini tədqiq etmişdir.

Deməli, Kazımbəyin dini-fəlsəfi görüşlərində İslamın meydana çıxması şərtləri və mahiyyəti, onun ortaya çıxmasında Peyğəmbərin həyat və fəaliyyəti əsas tədqiq obyektlərindən biri olmuşdur. O, "İslam" ya da "İslam tarixi" (1860), "Bab və babilər" və digər əsərlərində açıq aşkar şəkildə Quranın ilahi kitab olmadığını irəli sürmüşdür. Məsələn, o, "İslam" adlı əsərində iddia edirdi ki, Peyğəmbər öz bədii istedadını ilahi vəhyin ecazkarlığı kimi qələmə vermiş, öz yaradıcılığını fövqəltəbii möcüzə adlandıraraq Quran adı altında ərəb cəmiyyətinə təqdim etmişdir.[678] Bununla da o, həm Quranın ilahiliyini inkar etmiş, həm də Peyğəmbərin möcüzəli doğulması fikrinə qarşı çıxmışdır. Onun iddiasına görə, Quranın əsas müəllifi Peyğəmbər özü olsa da, ancaq onun davamçıları olan xəlifələr də Qurana əlavələr etmişlər. Belə ki, xəlifə Osmanla xəlifə Əlinin dövründə Qurana ciddi dəyişikliklər edilmişdir. Üstəlik, Kazımbəy yazırdı ki, Peyğəmbər istilaçı siyasətini həyata keçirmək üçün, bütün xalqlara Allah adından vədlər verməklə qandırmış, onlar da bu vədlərə fanatikcəsinə inanmışlar.[679] Bu cür düşüncələrini o, "Bab və babilər" (1865) əsərində də irəli sürmüşdür. Xüsusilə, onun bu əsərdə İslam dini meydana çıxdıqdan sonra başqa tayfalara nadanlıq və kütlük gətirdiyini iddia etməsi, yəni "nəinki Məhəmmədin şəriəti, bəlkə də onun və xəlifələrinin siyasəti buna mail idi ki, ərəblərin və onların məğlub etdikləri tayfalar arasında həmişə nadanlıq və kütlük qalmış olsun. Çünki onlar bilirdilər ki, fanatizmlə əbləhlik və kütlük birləşmədən "böyük işləri" əmələ gətirə bilməz",[680] mülhaizəsini irəli sürməsi, birmənalı qarşılanmamışdır.

Kazımbəyin İslam dininin ilahiliyinə şübhə ilə yanaşması, eyni zamanda peyğəmbərin həyat və fəaliyyəti haqqındakı ifrat fikirləri, elə həmin dövrün bəzi mütəfəkkirləri tərəfindən tənqid olunmuşdur. Belə, ziyalılardan biri olan təbrizli Mirzə Yusif xan Kazımbəyin bu fikirllərinə ona ünvanladığı məktublarında haqlı olaraq etiraz etmiş, onun dediklərinin əksinə olaraq ilahi kitab olan Qurani-Kərimdə

[678] Казым бек Мирзе. İslam. "Russkoe slovo". S.Peterburq, 1860, №6, 8
[679] Казым бек Мирзе. İslam. "Russkoe slovo". S.Peterburq, 1860, №10
[680] Əhmədli Rafail. Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012, s.98

cahilliyin, nadanlığın, kütlüyün pislənərək insanların maariflənməyə çağrıldığını bildirmişdir. Mirzə Yusif xana cavab məktubu yazan Kazımbəyə görə isə, bütün din alimləri (hind brəhmənləri, fars abidləri, məsiha keşişləri və b.), o cümlədən də İslam alimləri elmi özlərinə məxsus bilib məhdud hala salmış və xalqı cəhalətdə saxlamışlar: "Əgər elmin qapısı İslamda əvvəldən açıq olsaydı, gərək indi daha da açıq olaydı. Bəs niyə onu bağlayırlar? Burası gizlin deyil ki, hər bir elm hələ də İran alimlərinin əlində bir alətdir. Məgər onlar xalqı tamam cəhalətdə saxlamırdılar? Məgər onlar Quran elmindən və dini şəriət elmlərindən başqa, həqiqətdə mərifətin əsası üzərində qurulan ayrı elmləri elm bilirlərmi? Aya, onların fitvalarında bu bir bidət deyilmi? Və özünüz bilirsiniz ki, İran padşahları Fətəli şah zamanından indiki zamana kimi nə ciddi cəhdlər eyləyiblər və nə zəhmət çəkiblər ki, bəzi fənləri və faydalı elmləri İran əhlinin mərifət ağacına peyvənd eləyələr". [681] Ancaq Kazımbəyə görə İslam dinin adından çıxış edən üləmalar, alimlər xalqı daim cəhalətdə saxlamaq üçün`bütün yenilikçi addımların qarşısını kəsiblər.

Kazımbəyə görə, din alimləri elmi yalnız Qurana və hədislərə bağlamaqla doğru yol tutmayıblar. Belə ki, onun fikrincə, Quranda və hədislərdə elm öyrənilməsi vacib sayılsa da, bütün bunlar ancaq dini elmlərə aid edilmiş, dünyəvi elmlər isə nəzərdə tutulmamışdır: "Deməli, İslam alimləri elmi təkcə Qurana və hədisə bağlayırlar və buraya daxil olmayan sair elmlər, məsələn, tarix elmi, həyat elmi, həndəsə elmi, coğrafiya, nücum, hikmət, riyaziyyat və qeyrə-qeyrə ... mənfəətsiz elmlərdirlər. Onlardan qaçmaq lazımdır. Yalnız şəriət elmlərinə daxil olan məntiq və bəyan, nəhv və sərf elmləri qəbul edilir ki, bunlardan əvvəlincisi etiqada və üsuli-dinin şərhinə aiddir. Qalanları isə ərəb elmlərinin müqəddimatıdır". [682] Mirzə Kazim bəyin fikrincə, əslində Peyğəmbərə qədər də ərəblər arasında bir sıra fənlər özünün yüksək səviyyəsinə çatıbmış. Ancaq İslam dini meydana çıxdıqdan bir müddət sonra islamaqədərki dövr heç bir əsas olmadan "cahiliyyət dövrü" adlandırılmağa başlanmışdı. O, yazır: "Aydındır ki, İslam alimləri bəsətdən qabaqkı dövrü "cahiliyyət dövrü" adlandırır və o vaxtın hər müsəlman olmayanlarını cahil hesab edirdilər. Guya

[681] Yenə orada, s.100
[682] Yenə orada, s.102

İmrəl-qeys öz tamam mərifəti ilə bərabər ərəb elmində cahil idi. Onun həmpeşəsi və tüfeylisi İslamı qəbul edəndən sonra alimi-fazil oldu. Deməli, vəziyyətin həqiqətindən bəllidir ki, elm – İslam deməkdir və cəhl küfrdür. İslam alimləri hədislərə əsasən deyirlər ki, guya elm, təqva pəhriz elmi və Allahı tanımaqlıq elmi və iman elmidir. Buradan da həmin nəticə çıxır ki, qalan elmlər, elm deyildirlər".[683]

Kazımbəy iddia edirdi ki, İslam dini meydana çıxdıqdan az sonra Quran və hədislər, eyni zamanda sərflə nəhv, məntiq və bəyan istisna olmaqla, digər bütün elmlər elm hesab olunmamış, üstəlik bir çox kitabxanalar müsəlman qoşunları tərəfindən yandırılmışdır: "Beləliklə, islamiyyətin əvvəlindən ta yüz il hicrətdən sonraya qədər müsəlmanların arasından bəzi şifahi olub yazıya keçməyən şəriət elmlərindən başqa bir elm yox idi.. İslam qoşunu tamam aləmi bir-birinə vurdu. Avropaya qədər getdilər və başqa elmlərə aid hər şeyi ya yandırdılar, ya da suya tökdülər. Bəni-üməyya xəlifələri və hakimləri qadağan etmişdilər ki, hər hansı özgə dildə kitab əllərinə düşsə yandırsınlar, məşhur Misir kitabxanasının yandırılması, Ömərin xilafətinin son vaxtlarında idi ki, Əli İbni As onu fəna oda verdi. Bu üsul tamam fəth olunmuş ölkələrdə icra olunurdu. Ta yüz ilin axırına qədər".[684]

Gördüyümüz kimi, Kazımbəy Mirzə Yusif xana yazdığı məktublarda İslam dinini, o cümlədən Quranı və hədisləri radikal şəkildə tənqid atəşinə tutmuş, bu dininin daim dünyəvi elmlərə və yeniləşməyə qarşı olmasını iddia etmişdir. Onun fikrincə, peyğəmbər dövründəki üləmalar da, indiki üləmalar da Quran elmindən başqa elmi qəbul etməyib, şəriətə daxil olmayan mənfəətsiz elmlərdən heç danışmaq da istəməyiblər və fanatizmə gedib çıxıblar. Onun sözlərinə görə, islam fanatizmi digər dinlərdə olan fanatizmdən daha çox fanatizmdir. O, yazır: "Xülasə, bəndənin məqsədi cəhalət yayan fanatizmi məzəmmət etməkdir ki, doğrudan da, belə bir fanatizm "böyük işlər" görməyə qadirdir. Həmin fanatizm xaricilərin, müxalifətçilərin əlində nəticəsi bizə bəlli olan "böyük işlər" görməyə vasitə oldu. Bu haman fanatizmdir ki, "Cəməl" və "Süfeyn" müharibələrinin ölüb-öldürmə alətlərini tədricilə topladığı və dindar

[683] Yenə orada, s.103
[684] Yenə orada, s.104

xalqı düz yolda olanların üzərinə saldırdı. Fanatizm və xudpəsəndlik hissi idi ki, onun sayəsində birinci Təlhə xalqı Osmanın qanına təşviq etdi və sonda özü onun təziyyəsini tutdu və xalqı onun qanını almaq üçün dəvət etdi. Çünki ürəyi təmiz deyildi və lənətlərdən qorxurdu və həzrəti – Vilayətpənahının təklifindən boyun qaçırtdı. Fanatizm və insafsızlıq hissi idi ki, onun vasitəsilə "Cəməl" müharibəsindən həzrətin xilafına olaraq müharibəyə gəlməsinə and içən Abdullah ibn Zibeyr öz andını pozaraq yoldan çıxdı. Belə bir hərəkət ərəblərdən və əshabların qabaqcıllarından baş verdiyi halda mən nə günah edib demişəm ki, fanatizm cəhalət olmadan böyük işlər görməyə qadir deyil və əgər insafsız mollalar mənə səhv tutsalar və "kafir" adlandırsalar, təəccüblü deyil". [685] [686]

Kazım bəyin dini-fəlsəfi görüşlərində islam qanunları və onunla bağlı anlayışların tədqiqi də mühüm yer tutmuşdur. Məsələn, o, İslam hüququndan bəhs edən Sədr üs-Şəriət Übeydullahın "Müxtəsər – ül-vikayət" (1845, Kazan) əsərinə yazdığı müqəddimədə əsasən, şəriətin nə olmasını izah etməyə çalışmışdır. Ona görə "şəriət" sözünün mənası "yol hazırlamaq" anlamını verib Quran və Sünnədən (peyğəmbərlə bağlı hədislərdən) ibarətdir. İslam fiqhi ya da İslam qanunşunaslığının əsasında da Quran və Sünnədən ibarət olan şəriət ehkmaları dayanır. [687] "Fiqh" sözünün "anlayış, idrak" anlamına gəldiyini, bilikli adama da "fəqih" deyildiyini yazan Kazımbəy qeyd edir ki, "fiqh elmi"nin tarixi də peyğəmbərlə başlayıb, daha sonra dörd xəlifə (Əbubəkir, Əmər, Osman və Əli) tərəfindən inkişaf etdirilmişdir. Ancaq dörd xəlifədən sonrakı dövrdə Quran və Sünnəyə əməl etmək məsələsində müsəlmanlar arasında fikir ayrılıqları artmış, bununla da İslam dinində yeni məzhəblər, təriqətlər ortaya çıxmışdır (hənəfilər, malikilər, şafilər, hənbəlilər, mötəzililər xariciilər və b.). Bununla da sünni hüquqi məktəblərin əsası qoyulmuşdur.[688] Kazım bəy yazır: "Şərq hüquqşünasları İslamın ilk dövrlərindən qanunun müstəqilliyi və toxunulmazlığını müdafiə edirdilər. Məhəmməd peyğəmbər öz tərəfdarlarının dini və siyasi həyatına dair hər şeyi

[685] Yenə orada, s.107
[686] Rzayev A. Məşələ dönmüş ömür. Dərbənddən başlanan əzablı yol. Bakı, 1989, s.160
[687] Казым бек Мирзе. Избранные произведения. Баку: Элм, 1985, s.247
[688] Yenə orada, s.251-252

özündə cəmləşdirmişdi. Onlar üçün öz tərəfdarlarına qoyub getdiyi Quran və Sünnə Peyğəmbərin ölümündən sonra da dəyişilməz rəhbər olaraq qalmışdı". [689]

İslam qanunşünaslığında "ictihad" (ciddi cəhd, ciddi səy) anlayışının da xüsusi yer tutduğunu vurğulayan Kazımbəy yazırdı ki, bu dərəcəni qazananlar "müctəhid" adlanırlar. İctihadın üç mərhələdən ibarət olduğuna (qanun tərtib etməkdə müstəqillik, qanun tərtib edənin yaratdığı məktəb və sistemin müstəqilliyi, hökmün icrasında müstəqillik) toxunan mütəfəkkirə görə, müctəhidlik şəriət baxımından Allahın ən yüksək hədiyyəsi hesab edilir və xüsusi nüfuz sahibi deməkdir. [690] O yazır: "Bu dərəcəyə çatmağa can atanlar, əlbəttə, hüquqşünaslığın bütün məktəblərini və bu elmin bütün sahələrini, o cümlədən qanunşünaslıq üçün zəruri hesab edilən ərəbcə və məntiq də daxil olmaqla hüquq elminin bütün sahələri haqqında mükəmməl biliyə sahib olmalıdırlar. Onlar qanundan irəli gələn hər bir məsələni dərhal həll etməyə hazır olmalı, öz qərarını əsaslandırmaq üçün, dəlilləri göstərməli və bu məsələ barəsində birinci və ikinci dərəcədən olan müctəhidlərin müxtəlif rəylərini üzə çıxarmalıdır". [691]

O, İslam qanunlarından bəhs edən "Şəraül-İslam" ya da "İslam qanunları" (1862) əsərinə yazdığı müqəddimə və izahların da tənqidi fikirlərini davam etdirmişdir. Bu kitabda İslam qanunlarına görə girov və ticarət, vərəsəlik və nikah kimi məsələlərin şərhi öz əksini tapmşdır ki, Kazımbəy burada da ciddi cəhdlə İslamı, o cümlədən Quranı və hədisləri tənqid atəşinə tutmuşdur.

Kazımbəyin İslam təriqətlərindən, o cümlədən də imamilik ya da müridizmdən bəhs edən, eyni zamanda onun dini və siyasi-fəlsəfi görüşlərini əks etdirən ən mühüm əsərləri "İmamın əhəmiyyəti, onun hakimiyyəti və ləyaqəti" (1860), "Müridizm və Şamil" (1859) əsərləridir. O, "İmamın əhəmiyyəti, onun hakimiyyəti və ləyaqəti" məqaləsində "imamiliyin" islam fəlsfəsi baxımından ehkamşı və hüquqi mahiyyətini açıb göstərməyə çalışmışdır. Ona görə, başçı, bələdçi, rəhbər anlamlarını verən "imam" sözünün hüquqi mənası müsəlmanların dini və mülki məişətdə bütün işlərini idarə edəndir.

[689] Yenə orada, s.255
[690] Yenə orada, s.258
[691] Yenə orada, s.270-271

İmaməti böyük imamət və kiçik imamət olmaqla iki dərəcəyə bölən Kazmbəy göstərir ki, möminləri yönəldən, eyni zamanda hərbi qüvvələrin başçıları "imam" adlanmışlar.[692] Ancaq sonralar sünnilər və şiələrdə imam anlayışı fərqli xarakter daşımışdır. Şiələrə görə "imam" ancaq peyğəmbər nəslinə aid olanlardır ki, ilk imam Həzrət Əli, sonuncu imam qeybə çəkilmiş Mehdidir. Sünnilərdə isə "imamət" məsələsi yalnız peyğəmbər nəslindən olmaq anlamında dəyərləndirilmədiyi üçün davam etmiş, hətta dövrünün qabaqcıl adamlarına belə bir rütbə kimi "imam" adı verilmişdir. Kazımbəy yazır: "İmam rütbəsi dövrünün qabaqcıl adamı mənasında ən məşhur şəxslərə verilir. İslamım ilk əsrlərinin diqqətəlayiq alimlərinin böyük hissəsi bu epiteti daşımış və bəziləri az qala öz adları kimi mənimsəyiblər".[693]

Kazımbəyim fikrincə, Dağıstanda müridizm tərəfdarlarının imamət məsələsindən faydalanmaları məhz sünni düşüncənin məhsulu olmuşdur. Şeyx Şamil Qafqazda çar Rusiyasının işğalçılığına qarşı 1834-1859-cu illərdə imamət məsələsindən ustalıqla yararlanaraq mübarizə aparmışdır. O, yazır: "1834-cü ildə bütün müridlər yekdilliklə Şamilə müraciət edərək onun imaməti qəbul etməsini xahiş etmiş və özlərini onun müridi elan etmişlər... Bununla da Şamil öz uzaqgörən siyasəti ilə ona nail oldu ki, Dağıstanın ümum xalq seçkisində məhz Həmzə bəyi deyil, onu imam seçdilər və getdikcə onun ətrafı genişləndi və "nəhayət o, möminlərin başçısı və Qafqazın hökmdarı rütbəsini qazandı".[694]

Kazımbəy "Müridizm və Şamil" əsərində daha geniş şəkildə imamət ya da müridizmlə bağlı üç məsələyə: 1) Müsəlman Şərqində müridizmin tarixi oçerki, 2) Müridizmin Qafqazdakı inkişafı, və 3) İmam Şamil -, aydınlıq gətirməyə çalışmışdır.

O, müridizmin tarixinə başlamamışdan öncə, əxilik, sufizm, mövləvilik və digər İslam yönlü amallı təriqətlərdən bəhs etmiş, daha sonra da müridizmin və imamiliyin, eləcə də müridizmlə bağlı olan cihad, təriqət və dəvət analyışlarının geniş şərhini vermişdir. Onun

[692] Казым бек Мирзе. O znaçenie imama, eqo vlasti i dostoinstve. "Russkoe slovo". S.Peterburq, 1860, №3, s.303
[693] Yenə orada, s.303
[694] Yenə orada, s.305

sözlərinə görə, İslam sufizmi ilə bağlı olan müridizmdə də şəriət, təriqət və həqiqət prinsipləri başlıca yer tutmuş, eyni zamanda, müridizmin özünün də üç əsas prinsipi olmuşdur: cihad, təriqət və dəvət. Kazımbəy yazır: "Müridizm İslamın inkişafı tarixində və müsəlmanların dini inqilabında mühüm rol oynamışdı. Müridizm cihad, təriqət və dəvət kimi üç başlanğıc əsasında yaradılmışdı. Cihad, iman uğrunda mübarizə, təriqət, Tanrıya gedən həqiqi yol, dəvət isə insanları mənfur hakimiyyətə qarşı üsyana, qanuni və ya dini hüquqları qorumağa çağrışdır". [695]

"Cihad" məsələsini ayrıca şərh edən Kazımbəy yazırdı ki, bu, Peyğəmbərində ilk və əsas silahı olmuş, öz dinini təsdiq etdirmək üçün düzgün və səmərli istifadə etmişdir. Eyni zamanda, cihad bütün xəlifələrin müxtəlif ölkələri fəth etməsinə də mühüm rol oynamışdır. Kazımbəy yazır: "Təkcə cihad sayəsində 100 il müddətində əzəmətli və qorxunc bir İslam imperatorluğu yaradılmış və bundan sonra bu imperiyanın sərhədləri daxilində müxtəlif dövlətlər meydana gəlmişdi. Kim səlib yürüşlərinin uğurlarının səbəblərini təhlil edibsə, o, Məhəmmədin siyasətində bu cihad dini ideyasının yaradılmasının nə qədər vacib olduğunu anlayacaq". [696] Kazımbəyə görə Peyğəmbər İslam dinindəki cəhənnəm və cənnət anlayışlarından da istifadə edərək cihada haqq qazandırmışdır.

Müridizmdə təriqət məsələsinə gəlincə, Kazımbəy yazır ki, Peyğəmbər təriqəti öz əməli kimi dəyərləndirmiş, daha sonra təriqəti mistiklər və sufi alimlər davam etdirmişlər. "Təriqət" sözü isə hərfi mənada yol anlamındadır. [697] "Dəvət" məsələsində də ilk addımı Peyğəmbər atmış, o, bir çox bütpərəst, xristian xalqları İslam dinini qəbul etməyə çağırmışdır. "Dəvəti" qəbul etməyənlərə qarşı cidah etmək isə məqbul hesab olunmuşdur. [698]

Kazımbəyə görə, Qafqazda isə müridizmin kökü ən azı 15-ci əsrə gedib çıxsa da, 1742-1794-cü illərdə onun ilk tanınmış başçısı tatar mənşəli Şeyx Ələddin Mənsur olmuşdur. [699] Mənsurdan sonra bir müddət müridizm hərəkatı zəifləsə də, 1823-cü ildə Dağıstan və

[695] Казым бек Мирзе. Избранные произведения. Баку: Элм, 1985, s.26
[696] Yenə orada, s.26-27
[697] Yenə orada, s.29-32
[698] Yenə orada, s.33-34
[699] Yenə orada, s.41

Çeçenistanda müridizmin yeni lideri Şeyx Molla Məhəmməd olmuş və o, 1829-cu ildə çar Rusiyasına qarşı cihad ya da qəzavat elan etmişdir. Onun şəhid olmasından sonra (1834) müridizmin lideri Şeyx Şamil seçilmişdir.

O, "Bab və babilər" (1865) əsərində də əsas tənqid hədəfi kimi İslam dinini seçərək babiliyi siyasi-fəlsəfi anlamda şərh etmişdir. Belə ki, İslam dini pərdəsi altında meydana çıxan babiliyin əsil mahiyyətini açmağa çalışan Kazımbəy yazırdı ki, babilər Məhəmməd şah Qacarın ölümündən istifadə edərək meydana çıxmışdılar. Kazımbəyə görə, babilərin lideri Seyid Əli Məhəmməd Babın "Bəyan" kitabı Qurana oxşar tərzdə yazılsa da, əslində babilər yeni din yaratdıqlarını ortaya qoyurdular. Yəni babilər iddia edirdilər ki, artıq Quran və Sünnə, ya da şəriət köhnələrək öz əhəmiyyətini itirmişdir. Ona görə də, yeni din (Babilik) əsasında "İran" da yeni dövlət ("Baki şahlığı") yaratmağın zamanıdır. Bütün bunları təhlil edən Kazımbəy yazırdı ki, əslində babiliyin ortaya çıxması təsadüfi olmamış, Şərqin, xüsusilə də İslam Şərqi ölkələrinin cəhaləti, nadanlığı, despotizmi islahatların aparılmasını zəruri etmişdir. O, yazır: "Babilər hərəkatı əsarətdə olan həqiqətin istibdad əleyhinə mübarizəsinin nəticəsi idi... Bab onun ölkəsində xalqın inandığı dinin boş, mənasız şeylərlə dolu olduğunu başa düşürdü. Bab həmişə nəfs və ibadət, məhəbbət və əxlaq haqqında danışırdı... O, xalqdan "məczub", yəni dəli adını almışdı ki, bu da onun təriqətinin qurulmasında ikiqat nailiyyətlər qazandırmışdır". [700]

Babiliyi fəlsəfi-siyasi hərəkat kimi dəyərləndirən Kazımbəyə görə, onların tələb etdikləri islahatlar (sosial bərabərsizliyin aradan qaldırlması, qadınlara bütün hüquqların verilməsi, varlıların yoxsulları istismar etməsinə son qoyulması və s.) öz dövrünün radikal xarakteri ilə seçilmişdir. Yəni babilər bir tərəfdən ruhani hakimiyyətə qarşı idisə, o biri tərəfdən siyasi hakimiyyətin də devrilməsini istəyirdilər. Onların ruhani hakimiyyətə qarşı mübarizəsi ilk növbədə, "Allah" anlayışının yenidən təfsiri ilə bağlı olmuşdur. Kazımbəyə görə, babilərin "Allah haqqında" baxışları daha çox Platonun fəlsəfəsi və xristianlıqla səsləşmişdir. Babilər İslam dinindən fərqli olaraq xristianlıqda olduğu kimi, heç bir şeyin haram olmaması məsələsini irəli sürmüş və bunu, "Təbiətdəki hər şeyin təmiz olması haqqındakı"

[700] Yenə orada, s.198

təlimində ifadə etmişlər. Kazımbəy yazır: "Bu, "İncil" həqiqəti əvvəlcə Bab təliminin gizli, daha sonra isə aşkar mövzusu olmuş və onun şagirdləri tərəfindən işlənib hazırlanmış, "Zəncan işi"ndə onun adı və vəzifəsi kimi qəbul edilmişdi. Onlar deyirdilər ki, təbiətdə hər şey pakdır, ancaq nəfsi qorumaq lazımdır". [701]

Eyni zamanda, babilər "Qadınların kişilərlə hüquq bərabərliyi və azadlığı haqqında" təlimində iddia edirdilər ki, indiyə qədər İslam dininin qayda-qanunları qadınları əzib, kölə edib artıq bundan qurtulmaq lazımdır və qadınlara kişilərdən çox sərbəstlik verilməlidir. [702] Bu məsələdə də, babilərin xristianlıqdan örnək almasını istisna etməyən Kazımbəy belə bir nəticəyə gəlirdi ki, ümumiyyətlə babiliklə xristianlıq arasında oxşarlıqlar çoxdur. Hətta, Babın özü və bəzi tələbələri, əvvəlcədən xristianlığa meyilli olublar. Kazımbəy yazır: "Babizm təlimi daha çox xristianlığa uyğun gəlir və biz düşünürük ki, Bab özü və onun davamçıları olan Zəncanlı Molla Məhəmməd Əli və bizim Smolenskli filosof Seyid xalq arasında bu adları daşımalarına baxmayarq Məhəmmədiyyədən daha çox xristiandırlar... Babilərlə söhbət edən bir çox şəxs bizə demişlər ki, onlar Əhdi-Cədidi fars dilində oxumuşlar". [703]

Ancaq bu məsələdə daha çox Smolenskli Seyidin ona yazdığı məktublarına istinad edən Kazımbəy hesab edirdi ki, onun düşüncələrində babizmin xristianlıq və Platon fəlsəfi sisteminə yaxınlığı daha çox hiss olunur: "Bizim bu məktublara şərhimizin böyük hissəsi fəlsəfənin, bizim fikrimizcə, şifahi formada nəsildən nəslə ötürülərək mötəzili sxolastiklərə gəlib çatmış Platon sisteminin bəzi müvafiq məsələlərinə aiddir". [704] Eyni zamanda, Smolenskli Seyidin düşüncələrində ümumiyyətlə, bütün dinlərin vahid din əsasında birləşməsi fikri də vardır: "Dini nöqteyi-nəzərdən bilik axtaranlar üçün Əhdi-Ətiq, Əhdi-Cədid və Quranın fikir ayrılığı sözsüz ki, aradan qalxırlar, o zaman onlar bilirlər ki, ruhi səmalardakı peyğəmbərlər və bütün müqəddəslər əslində bir mənbə, bir başlanğıcdandırlar. Bu başlanğıcda fərq yoxdur, fərq yalnız xarici

[701] Yenə orada, s.200-201
[702] Yenə orada, s.201-202
[703] Yenə orada, s.203
[704] Yenə orada, s.203

aləmin təzahüründədir".[705] Smolenskli Seyidin bu baxışlarını təhlil edən Kazımbəy yazırdı ki, "bu fikirlər mənaca Platon fəlsəfəsinə, ideyalarına axıb töküldüyü və onların ümumi substansiyası olan Ali idrakda – Allahda olması fəlsəfəsinə əsaslanır. Həmin Platon sisteminə görə yalnız ideyalar, vahid, real və mütləq mövcudiyyətə malikdirlər; cisimlər, real aləm isə onların kölgəsi və ya başqa deyimlə, surətidirlər".[706]

Bütün bunları Babilikdən daha çox Smolenskli Seyidin baxışları kimi qiymətləndirsə də, ümumilikdə Kazımbəyə görə, babilik ruhani hakimiyyət əleyhinə üsyanla yanaşı, daim amansız müstəbidlik, yəni siyasi hakimiyyət əleyhinə narazlıqda da ifadə olunmuşdu. Xüsusilə, siyasi hakimiyyətə qarşı yönəlmiş mülahizələrinə görə babilər ilk dövrlərdə uğur qazansalar da, ancaq bunu axıradək davam etdirə bilməmişlər. O yazır: "İrandakı hadisələr çoxdan bəri əzilən ədalətin, baş alıb gedən hər yerdəki qəddarlığa qarşı gizli mübarizənin nəticəsi idi. Bu mübarizədə həm enerji, həm insanların azadlığa meyillərində fədakarlığı nəzərə çarpır. Bütün bunlar ruhani hakimiyyətə qarşı üsyanla, daim ağır zülmə-müstəbidliyə qarşı narazlıqla özünü göstərdi. Lakin xalqın hiddətinin yönəldiyi hədəflər elə möhkəm idi ki, bu hiddət oxları onlara dəyib qırılır, onların qırıq parçaları təzə zülmün yeni silahlanmasına çevrilirdilər.. babilərin siyasi rəhbərləri yeni təlimi xalqın gücü ilə təşkil etmək istəyir... və inanırdılar ki, xalq onların açdığı yola yönələcəklər. Lakin bu başçıların öz aralarındakı nizamsızlıq, öz üzərlərinə götürdükləri işi bilməmələri, ən başlıcası isə onların bədəməllərə marağı, öz şəxsi mənfəətləri – bütün bunlar başlanmış işin yetişməsinə imkan vermədi və bizim də qeyd etdiyimiz kimi əbəs qan tökülməsi bəhanəsinə xidmət etdi".[707]

Deməli, babilər gücləndikdən sonra onların arasında fikir ayrılıqları meydana çıxmışdır. Belə ki, onlardan bəziləri İslam qayda-qanunlarına davam etdikləri halda, ancaq başqa bir qrup İslam qanunlarından tamamilə aralanmış, yəni namaz qılmaqdan, oruc tutmaqdan imtina etmiş, üstəlik şərab da içirmişlər. Mütəfəkkirə görə bununla da babilər üç qrupa bölünmüşlər: 1) avam camaat arasında

[705] Yenə orada, s.204
[706] Yenə orada, s.204
[707] Yenə orada, s.195-196

Babın kor-koranə pərəstişkarları, 2) Babın həqiqi şagirdləri olan siyasi xadimlər, 3) bədfikir təfriqəçilər. Kazımbəyə görə, Babın irəli sürdüyü siyasi-əxlaqi prinsiplər doğru müdafiə olunmadığı üçün uğursuzluğa düçar olundu: "Sırf fəlsəfə, mənəvi kamilliyə əsaslanan din, həmişə sağlam dərrakənin, Allah qanunlarının daxili sərvətini təşkil etmişdi, bu zaman insanın hələ ləkələnməmiş vicdanı mühakimə və şahidlik edirdi. Lakin nə vaxt ki, ehtiras, şəhvət ağlın önünü kəsməyə başladı və insanlar qəlblərinin səsinə qulaq asmadılar, onda xaricdən idarə edəcək qanun meydana gəldi. Bu qanun elə həmin mənəvi kamilliyin üzərində quruldu; lakin bədbəxtlikdən insan öz pis meyillərinin təsiri altında ixtilaflarla, zidiyyətlərlə tanınmaz hala düşdü və nəhayət, özünün ilk mənbəyini təşkil edən həqiqətini pərdələdi". [708]

Kazımbəyə görə, Babın şagirdlərinin çoxu da babiliyin ilkin prinsiplərini yerinə yetirmək əvəzinə, onu öz maraqlarına uyğun olaraq təhrif etmişlər. Hətta, onlardan bir çoxu, özlərini Baba bənzədərək "Bəyan"a oxşar kitabçalar yazmaqla, sözdə öz "Quran"larını ortaya çıxarmış, Babı bütləşdirməyə başlamışlar. Kazımbəy yazır: "Bu məqsəd nədən ibarət idi? Bizcə o iki məna daşıyırdı: xüsusi və ümumi. Birinci, sırf eqoist məqsəddir ki, hər bir müəllim öz ardıcılları arasında ciddi-cəhdlə öz əhəmiyyətini şişirdir və beləliklə də müxtəlif Bab əqidəli dərnəklər yaranırdı. Onlar bir-birinə zidd, müxtəlif fikirləri təbliğ edirdilər. İkinci, sırf siyası məqsəd daşıyırdı. Bütün babizm müəllimləri öz ardıcıllarını müsəlman ruhaniləri və hökumət əleyhinə silahlandırmağa çalışırdılar. Ümumi maraqları onların hamısını bir zahiri adla, ümumi etiqadla birləşdirir və onlara böyük əhmiyyət verirdi; onların uğurları artaraq çoxdan arzu olunan islahatların və təsvir etdiyimiz yerli inqilabların başlanmasına səbəb olmuşdu". [709]

Bütün hallarda Kazımbəy babilik hərəkatını yüksək dəyərləndirmiş, Asiya tarixində bu qədər uğur qazanan dini hərəkatın olmadığını iddia etmişdir. Buna baxmayaraq babilərin ideyalarının insanlara doğru çatdırılmadığını iddia edən mütəfəkkir yazırdı: "Asiyanın tarixində heç bir dini hərəkat çalışqan tərəfdar müridlərin son dərəcə uğurlu müvəffəqiyyətləri ilə güclənən Babilər hərəkatı

[708] Yenə orada, s.209
[709] Yenə orada, s.209

qədər diqqətəlayiq olmayıb. Onların arasında mühüm rol oynayan qadınlar da, saray xadimlərindən olan maqnatlar da, Məhəmməd peyğəmbərin nəslindən olan üləma və seyidlərin dini təbəqəsindən olanlar da nəzərə çarpırlar.... Lakin bütün bu dəhşətli mənzərə bizə elə solğun rənglərlə, kobud haşiyədə, çox zövqsüz çatdırılır ki, birinci dəfədən, ola bilsin ki, diqqətəlayiq bilməyərək ondan üz çevrirsən. Bununla belə orada bizə doğma olan elementlərin əlamətləri, əsarət və köləliyin hələ istedadlarının üstündən əksik olmayan tanınmamış rəssamların fırçası ilə korlanmış cizgilər gözə dəyir. Bu elə həmin izlərin xüsusiyyətidir ki, həqiqi mənada mədəniyyətin ruhunun izləridir; o izlər ki, ali varlığın təbiəti ondan ibarətdir". [710]

Onun sözlərinə görə, hazırda babilərin və islahatlar axtaranların dayaq nöqtəsi yoxdursa, onlar aşkar şəkildə mövcud olmasalar da, "ancaq siyasi babizmi yaradan səbəblər hələ də "İran"da, yəni Qacarlarda yeni cəmiyyətlərin yaranmasına səbəb olmuş, Tehran və Təbrizdə bu yaxınlarda mason lojalarının əsası qoyulmuş, bu işdə güclü adamlar iştirak edirdilər; hətta şah özü belə bu cəmiyyətə himayədarlıq etməyə razılıq verib. Yeniliklərin köhnə qənimləri və ruhanilər bu işə qarşı güclü intriqa aparırlar, lakin onun nəticələri bəlli deyil. Ancaq cəmiyyətin bəzi təbəqələrində hər yerdə nazirlərin və əyanların xəyanəti, qubernator və məmurların azğınlığı, həm sarayın, həm də əyanların dövləti müflis edən cah-cəlalı, üləmaların özbaşınalığının ağalıq etməsi və ədalətin olmaması haqqında hökuməti xəbərdar edən məktub və kitabçalar əldən-ələ gəzir". [711] Bir sözlə, Kazımbəyə görə, babilik hərəkatı məğlub olaa da, ancaq yaxın gələcəkdə sosial-mədəni və siyasi zülmün aradan qaldırılmasında stimul rolu oynayacaq.

Bizcə, Mirzə Kazımbəy istər yalnız öz qələminin məhsulu olan "Bab və babilər", "İslam tarixi", "Müridizm və Şamil" əsərlərində, istərsə də şərhləri ilə nəşr olunmuş "Müxtəsər – ül-vikayət", "Şəraül-İslam", "Quranın tam kokorandası" kitablarında İslamın meydana çıxması şərtləri və mahiyyəti, onun ortaya çıxmasında Peyğəmbərin həyat və fəaliyyətini, bu din meydana gəldikdən sonra onunla bağlı yaranan islam qanunlarını, islam təriqətlərini araşdırarkən müəyyən

[710] Yenə orada, s.70, 102-103
[711] Yenə orada, s.196

qədər elmi obyektivliyi gözləməmişdir. Başqa sözlə, Kazımbəy həm sırf öz əsərlərində, həm də tərcüməçisi olduğu kitablara yazdığı müqəddimə və şərhlərdə İslam dinini, İslam qanunlarını, Peyğəmbərin həyat və fəaliyyətini imperiya siyasətindən uzaq durub obyektiv dəyərləndirməkdə çətinlik çəkmişdir. Hətta, Kazımbəyin iddiasına görə, İslam dini öz başlanğıcını ilahi mənşədən almamış, məişətin mənəvi, siyasi və dini şəraiti ilə bağlı yaranmış, Məhəmməd peyğəmbər də öz təlimi üçün əsasları məhz bu şəraitdən götürmüşdür.[712]

Deməli, bu bir həqiqətdir ki, Kazım bəy İslam dininin səmaviliyini, ilahiliyini qəbul etməmişdir. Ancaq burada sual yarana bilər ki, bəs o zaman o, nədən İslam dini, İslam qanunları, İslam tarixi, Məhəmməd peyğəmbərin həyatı və fəaliyyəti ilə bağlı bu qədər əsərlər yazmış, ya da ərəb dilindəki əsərləri rus dilinə tərcümə edərək onların hər birinə də müqəddimlər, izahatlar və şərhlər vermişdir. Hesab edirik ki, bütün bu kitabların yazılması ya da ərəb dilindən rus dilinə tərcümə edilməsi əsasən, çar Rusiyasının açıq və dolayısı təşviqi altında baş vermişdir. Bu anlamda o, istər sırf öz əsərlərində, istərsə də tərcüməçisi olduğu kitablara yazdığı müqəddimə və şərhlərdə əsasən, çar Rusiyasının imperiya maraqlarından kənara çıxa bilməmişdir. Üstəlik, Kazımbəy xristianlığı qəbul etidyi, müəyyən qədər də mötədil bir müsəlman şəhəri Kazanda, ya da xristian şəhəri Peterburqda yaşadığı üçün İslam dininə münasibətdə Axundzadədən fərqli olaraq, bir qədər daha açıq yazmağa və sərbəst hərəkət etməyə şəraiti olmuşdur.

Əlbəttə, onin İslam dininə, İslam tarixinə, İslam qanunlarına, Peyğəmbərin həyat və fəaliyyətinə aid məsələlərə həsr edilmiş həm sırf öz əsərlərinin olmasının, həm də bir sıra dini kitabları rus dilinə tərcümə edərək şərhlər yazmasının müsbət cəhətləri də olmuşdur. Hər halda çar Rusiyasındakı ruslar, o cümlədən müsəlmanlar bu kitablar vasitəsilə İslam dini, İslam tarixi, İslam qanunları, Peyğəmbərin həyat və fəaliyyəti ilə bağlı məlumatları rus dilində də öyrənə bilmişlər. Ancaq biz o fikirlə razı deyilik ki, "M.Kazımbəyin əsas qayələrindən biri də dinləri və xüsusilə İslam dinini elmi cəhətdən öyrənmək, onu düzgün başa düşmək, onun dünya və müsəlman xalqarının həyatında

[712] Əhmədli Rafail. Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012, s.73

oynadığı rolu elmi şəkildə əsaslandırmaq", [713] olmuşdur. Bizcə, Kazımbəyin bu əsərləri tərcümə edib şərhlər yazamaqda əsas məqsədi İslam dininin səmavi olmaması, təbii şəraitin şərtləri altında yaranmasını, eyni zamanda dünyəvi elmlərin öyrənilməsinə qarşı olmasını ortaya qoymaq olmuşdur.

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Kazımbəyin dini və ictimai-fəlsəfi görüşlərində əsas yeri İslam dininə aid əsərlərin yazılması ya da bu dinlə bağlı kitabların tərcüməsi və şərhləri başlıca yer tutursa, müəyyən qədər İran-fars mədəniyyətinin tədqiqi və təbliğinə də yer ayırmışdır. Çar Rusiyasının və Avropanın əsas məqsədi Türk Qacarlar dövlətini yıxmaq üçün "İran mədəniyyəti"ni dirçəltmək və farsdillilərin milli oyanışına səbəb olmaq idi. Bu məqsədlə, Mirzə Kazımbəydə bilərəkdən ya da bilməyərəkdən Axundzadə kimi, çarizmin bu siyasətinə cavab verən əsərlər yazmışdır. Bu əsərlərdə farsların qədim bir mədəniyyətə və dövlətçiliyə malik millət olması önə çəkilirdi ki, bu da, dolayısıyla irançılığın təbliği demək idi.

O, "Firdovsiyə görə farsların mifologiyası" əsərində yazırdı ki, farslarda bütün qədim xalqlar kimi, mifologiyaya və dini etiqadlara malikdir. Maraqlıdır ki, Şərq xalqlarının mifologiyasını "Allahlar və ruhlar sistemi" və "Təmiz miflər sistemi" kimi iki qrupa daxil edən Kazımbəy yunan və fars mifologiyasını sonuncuya aid edərək, onların bir-birinə çox yaxın olduğunu iddia etmişdir. Bu anlamda, o yazırdı ki, qədim farsların dini sistemində Yaradan ideyası hər şeyi əhatə edən ali qüvvə haqqında təsəvvürü ifadə edir: "Bu qüvvə xeyrin başlanğıcı, bütün xoşbəxtliklərin mənbəyidir. Yəzdanın hakimiyyəti sonsuzdur. Bütün xeyir başlanğıclar ona tabe idi. Allah haqqında bu ideya həm buddistlərdəki, həm də yunanlardakı tale ideyasına uyğun gəlirdi". [714]

Kazımbəy iddia edirdi ki, Hörümüz və Əhrimən isə uyğun olaraq xeyrin və şərin başlanğıcıdırlar. Onlar öz aralarında daima mübariz aparırlar ki, bu mübarizdə Yəzda Hörümüzün tərəfindədir və ona kömək edir. Ona görə, onlarla yanaşı dünyada mələklər də var ki, onlar gah Hörümüzün, gah da Əhrimənin tabeliyində olurlar. Kazımbəy yazır: "Fəriştələr (mələklər) – onlar bütün aləmlərin və ünsürlərin hökmdarlarıdırlar. Onların sayı sonsuzdur: metalların, dağ

[713] Yenə orada, s.73
[714] Казым бек Мирзе. Избранные произведения. Баку: Элм, 1985, s.310

və meşələrin, su və odun, sülh və sakitliyin, müharibə və iğtişaların, sevinc və kədərin, ilin ayları və günlərinin mələkləri var idi. Bəzən biz bu mələklərin Hörümüz və Əhrimənə tabe olduqlarını və öz sahələrini idarə etdiklərini görürük. Onlar yunanların allahlarına bənzəyirlər, lakin bəzən plastik formada təsəvvür edilirlər və biz bilmirik ki, Firovsiyə qədərki qədim yazıçıların fantaziyasında onlar necə təsvir ediliblər". [715]

Bizə elə gəlir ki, Kazımbəyin yunan, fars və buddist mifologiyada yaxınlıqların olmasından bəhs etməsi təsadüfi olmamışdır. Bu həmin dövrdə geniş yayılmağa başlayan Hind-Ari nəzəriyyəsinin təsirinin nəticəsi idi. Bu anlamda Kazımbəyin tez-tez yunan, fars və hind mifologiyasındakı oxşarlıqlardan bəhs edib, onların dünyagörüşcə yaxın olmalarını yazması düşündürücüdür. Məsələn, Kazımbəy yazırdı ki, fars mifologiyasındakı Yəzda ilahi qüvvəsi, eyni zamanda Zal, Simurq quşu və başqa obrazlar yunan mifologiyası ilə yaxındır: "Bu simurqlardan biri əfsanəvi qəhrəman, məşhur Rüstəmin atası, perslərin Herkulesi Zalı hər yerdə müşayiət edir, özünün olmadığı müddətdə o, Zala özünün bir neçə lələyini verərək lazım olduğu anda ondan birini yandırmasını tapşırırmış və o anda Zalın yanında hazır olmuşdu".[716] Fars Firdovsinin qəhrəmanları ilə yunan Homerin qəhrəmanlarını müqayisə edən Kazımbəy iddia edirdi ki, farsların qəhrəmanları yunan qəhrəmanlarından daha böyük gücə malikdirlər: "Onlar hər cür təxəyyülü aşan şücaətlər göstərirlər; təkbətək döyüşlərdə bir neçə gün dalbadal vuruşurlar; təkbaşına, köməksiz bütöv orduları əzir və pərən-pərən salırdılar; onların bədənləri elə qurulmuşdur ki, heç bir silah onlara təsir edə bilmir. Firdovsinin Herkulesi Rüstəm ayağını qayanın üstünə basanda onu torpağın içinə batırır və səthlə bərabərləşdirir".[717]

Bütün bunlardan sonra Kazımbəy belə bir iddia irəli sürür ki, Şərq xalqlarının o cümlədən, fars mifologiyasının sonrakı inkişafına İslam dini əngəl olmuşdur. O, yazır: "Belə görünə bilər ki, bizim müəyyənləşdirdiyimiz mənada mifologiya Şərq şairlərinin zəngin

[715] Yenə orada, s.310
[716] Yenə orada, s.310
[717] Казым бек Мирзе. Mifoloqiya Persov, po Ferdousi. Jurnal "Severnoe obozrenie. S.-Peterburq, 1848 q., s.7-8

təxəyyülü üçün daimi, zəngin qaynaq rolu oynamalı idi; amma biz islamizmin farslara təsirini, amansızca, qılıncla və odla təsirini nəzərə aldıqda, buna zidd nəticəyə gəlirik. Farslar üç yüz ildən artıq bir müddətdə həmin təsirdən əziyyət çəkmişlər; yazılarının qədim qalıqları odda və suda məhv edilmiş; onlardan bir qismi çaylara atılmış, bir qismi odda yandırılmışdı; bununla belə islamın qüdrətli hakimiyyəti altında işğal edilmiş ölkələrin mövhumatı din məcrasına düşdü; əgər onlar tamamilə yox edilə bilmədilərsə də, fəqət yeni dinə təsir edərək, yeni aktlar yaratdılar; xəyalpərəstlərin fəaliyyəti onları təkmilləşdirməyə yönəltdi; beləliklə dini istiqamətin ağalığı başladı". [718]

Bir sözlə, buradan belə anlaşılır ki, Kazımbəy də Firdovsi, Axundzadə kimi İslam dininin farslara, Fars mədəniyyətinə böyük zərbə vurduğu düşüncəsində olubdur. Onun fikrincə, ancaq sonralar farslar məcburi olaraq bu vəziyyətlə barışaraq İslam dini ilə milli mədəniyyətləri arasında təkmilləşdirmə işi aparmış, bu da daha çox dini isiqamətin təsiri altında baş vermişdir.

Kazımbəyin dünyagörüşünə aid məsələləri ümumiləşdirərək hesab edirik ki, o, İslam-Türk mədəniyyətini əsasən, Şərq mədəniyyətini isə qismən qəbul etməmiş, bunun əvəzində isə "Qədim İran mədəniyyəti", Xristian mədəniyyəti bir sözlə, Avropa mədəniyyəti-fəlsəfəsinin təsir dairəsində olmuşdur. Bu o deməkdir ki, Kazımbəyin dini-fəlsəfi baxışları daha çox xristian-Avropa mədəniyyəti üzərində qurulmuş, "əski İran mədəniyyətini" də aşağı-yuxarı həmin mədəniyyət və fəlsəfənin tərkib hissəsi kimi görmüşdür. Ancaq bunun müqabilində İslam dininə və İslam fəlsəfəsinə, qismən də Türk mədəniyyətinə və fəlsəfəsinə daha çox tənqidi yanaşmışdır. Xüsusilə də, onun İslam dininə, İslam fəlsəfəsinə münasibəti əsasən qeyri-obyektiv və ifrat tənqid üzərində qurulmuşdur. Belə ki, onun baxışlarına görə, İslam dini səmavi bir din olmayıb dünyəvi elmləri qadağan etmiş, üstəlik dini fanatizmi də bu və ya digər formada dəstəkləmişdir.

Şübhəsiz, Kazım bəyin dini-fəlsəfi görüşlərində Xristianlığa bir cür, İslam dininə isə tamamilə başqa cür yanaşması doğru hesab oluna bilməz. Buradan belə anlaşılır ki, Kazım bəy Yaradan və digər

[718] Yenə orada, s.11

mühüm ideyaları bir xristian kimi qəbul edib onun təməl sütunlarını müdafiə etdiyi halda, İslam dininə münasibətdə onu yalnız haradasa siyasi bir təlim kimi, özü də radikal bir formada təqdim etməsi elmi obyektivliyə uyğun olmamışdır. Buna səbəb də, onun dünyagörüşündə, bütövlükdə Hind-Avropa nəzəriyyəsi və Qərb-Rus mədəniyyətinin ciddi təsiri idi. Belə ki, o bir tərəfdən "Qərb öz siyasəti ilə Asiyada maarifçiliyi yarada bilməz... Ölkənin islahatçıları bu ölkənin özündə doğulmalıdırlar"- [719]deməklə yanaşı, digər tərəfdən isə yazırdı: "Bəs Şərq – bu bizim ilk vətənimiz, bəşəriyyətin beşiyi, bu işığın doğulduğu yer nə vaxt maarif ziyasına bürünəcək? Nə vaxt burada sivilizasiya canlanacaq? Doğurdanmı Qərb burada xeyirxah çevriliş etməyə qadir deyil? Doğurdanmı İslam sivilizasiyaya əbədi maneə olaraq qalacaq?". [720] Bu mülahizələrdən də açıq şəkildə görünür ki, Kazımbəy Asiyanın özündə maarifçiliyin yaranmasını, islahatçıların buradan çıxmasının vacibliyini irəlü sürməklə yanaşı, Qərbin Asiyada "xeyirxah çevriliş" edib "Qərb sivilizasiyasına" əngəl kimi gördüyü İslam dininin aradan qaldırılmasına da ümid edir. Ancaq artıq heç kəsə sirr deyildir ki, Qərb Asiyada, o cümlədən İslam Şərqi ölkələrində hansı formada "xeyirxah çevrilişlər" edib yalnız müsəlman xalqlarının deyil, bütövlükdə insanlığın qənimi kəsilmişdir.

Çox yazıqlar olsun ki, həmin dövrdə və sonralar Kazımbəy kimi bəzi mütəfəkkirlərimiz Qərbin dünyada, o cümlədən İslam Şərqi ölklərində "xeyirxah çevrilişlər"in əsil mahiyyətini dərk etməmiş, üstəlik onların bu antiislami, antinsani ideolgiyasının təsiri altına düşərək buna uyğun əsərlər yazmışlar. Əlbəttə, bu o demək deyildir ki, konkret Kazımbəyin timsalında onun bütün yaradıcılığı məhz belə bir mahiyyət daşımışdır. Bu cür qənaətdən uzaq duraraq, Kazımbəyin ən azından təmsil olunduğu Türk-tatar xalqlarının inkişafı üçün müəyyən işlər gördüyünü də ifadə edirik. Sadəcə, o da Axundzadə kimi hesab edirdi ki, Türk-tatar xalqlarının inkişafı və gələcəyi əsasən İslam dini, milli adət-ənənələri ilə deyil, Avropa-Qərb sivilizasiyası ilə bağlıdır.

[719] Казым бек Мирзе. Избранные произведения. Баку: Элм, 1985, s.66
[720] Yenə orada, s.66-67

MİRZƏ FƏTƏLİ AXUNDZADƏ

XIX əsr Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Mirzə Fətəli Axundzadə (1812-1878) Şəkidə anadan olmuşdur. 1845-ci ilin oktyabrında Tiflisdə şeyxülislam, Tiflis axundu Məhəmmədəli və başqa 23 nəfərin imzası ilə yazılmış M.F.Axundzadəyə aid «şəhadətnamə»də yazılır: «Onun nəsli türkmən tayfasındandır. Bu nəsil uzun zamanlar Azərbaycanda yaşayıb, ölkənin nəcib adamlarından sayılıb, həmişə xalq arasında əziz tutulmuşlar» (14, 222).[721] 1814-cü ildə atası Mirzə Məhəmmədtağı ailəsini doğma yurdu olan Təbriz yaxınlığındakı Xamnə qəsəbəsinə aparmışdır. 13 yaşınadək Xamnədə yaşayan Mirzə Fətəli Mollaxanada təhsil almışdır ki, Şəkiyə geri döndükdən sonra da Axund Hacı Ələsgərin sayəsində dini elmləri öyrənməyə davam etmişdir. 1832-ci ildə Gəncə mədrəsəsində dini təhsil alarkən M.Ş.Vazehin tövsiyəsi ilə dünyəvi elmləri də öyrənməyə başlayan Mirzə Fətəli 1834-cü ilin noyabrından Tiflisdə Qafqazın baş hakimi Rozenin dəftərxanasında Şərq dilləri mütərciminin şagirdi vəzifəsində çalışmağa başlamışdır. Beləliklə, əvvəlcə mütərcim kimi işə başlayan Axundzadə 1836-cı ilin sonlarından etibarən pedaqoji fəaliyyət də göstərir; Tiflis qəza məktəbində Azərbaycan Türk dili müəllimi vəzifəsinə təyin olunur. 1840-cı ilin aprelində Zaqafqaziya ölkəsi idarəsinin Baş dəftərxanasının mütərcimi vəzifəsinə təyin olunan Axundzadə sonralar bu sahədə yüksək vəzifələrə çəkilməklə yanaşı, Rus Coğrafiya Cəmiyyəti Qafqaz şöbəsinin üzvü seçilmiş və Qafqaz ordu hissəsində hərbi qulluğa təyin olunmuşdur.[722] Onun başlıca fəlsəfi və ictimai-siyasi əsəri "Kəmalüddövlə məktubları" və bir sıra məqalələri, müəyyən qədər də "Aldanmış kəvakib"dir.

O, bütün müsəlman Şərqində, o cümlədən Azərbaycan xalqının fəlsəfi fikir tarixində modernizmin, yəni demokratik və liberal ənənələrin banisi hesab olunur. Buna səbəb kimi də M.F.Axundzadənin müsəlman mütəfəkkirləri arasında ilk dəfə Qərb

[721] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. III cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005, s.222
[722]Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi.Ali məktəblər üçün dərslik. "Maarif" nəşriyyatı, Bakı, 1966, səh.239-250

mədəniyyətinə, Qərb fəlsəfəsinə aid anlayışları, yəni «liberalizm», «demokratiya», «parlament», «sivilizasiyon», «patriot», «revolyusiya» və sairəni şərh etməsi, eyni zamanda Avropa dəyərlərinin İslam Şərqi ölkələrində də tətbiq olunmasının zəruriliyini göstərməsi irəli sürülür. Bəzi tədqiqatçılara görə, M.F.Axundzadənin elmi-fəlsəfi, ictimai-siyasi, bədii, publisistik yaradıcılığı xalqa xidmətlə bağlı olmuş, onun elmi-fəlsəfi irsi bir xalqın mədəniyyəti ilə məhdudlaşmamış və bəşəri xarakter daşımışdır. Bu cür baxışın müəlliflərinə görə, Axundzadə müsəlman mütəfəkkirləri arasında ilk dəfə olaraq siyasi, sosial, dini problemlərə daha cəsarətlə, tənqidlə yanaşmışdır ki, bu da onun eyni dövrdə yaşadığı başqa mütəfəkkirlərdən başlıca üstünlüyü, fərqi idi. Həmin tədqiqatçılar hesab edirlər ki, dövründəki dini xürafatı, mövhumatı, bir çox ruhanilərin, mollaların riyakarlığını daha cəsarətlə tənqid edən Axundzadə mövcud reallıqları dərindən dərk etmiş, Qərbi Avropa dəyərlərini mənimsəməyə çalışmış və bir sıra islahatçı təkliflərlə çıxış etmişdir.

Hesab edirik ki, M.F.Axundzadənin yaradıcılığı təfsir edilərkən bəzi məqamlar, o cümlədən onun İslam dininə olan radikal tənqidi münasibətinin, bunun müqabilində Qərb mədəniyyətinə və irançılığa isə ifrat müsbət yanaşmasının əsil mahiyyəti nəzərdən qaçırılmışdır. Bu səbəbdəndir ki, Sovetlər Birliyi dönəmində M.F.Axundzadə birmənalı şəkildə materializmin, ateizmin, inqilabi-demokratiyanın Azərbaycanda banisi sayıldığı halda, indi də bəzi tədqiqatçılar onu yeri gəldi-gəlmədi milli ideoloqa çevirir, yaxud da az qala İslam ideoloqu etməyə cəhd göstərirlər. Əlbəttə, M.F.Axundzadənin Azərbaycan türklərinin tarixində, milli mənəviyyatında oynadığı mühüm rolu inkar etmək mümkün deyil. Ancaq bu, heç də onun yaradıcılığında məhdud olan və milli məsələlərlə ayaqlaşmayan məqamları qeyd etməyimizə əngəl olmamalıdır. Ümumiyyətlə, Axundzadə ideyalarının Azərbaycan milli fəlsəfəsinə təsiri baxımından yeri və rolunu üç mərhələyə bölmək olar: 1) XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəlləri (1920-ci ilə qədər), 2) Sovetlər Birliyi dönəmi (1920-1991), 3) Azərbaycan Cümhuriyyətinin dövlət müstəqilliyi bərpa edildikdən sonra (1991-...).

İlk mərhələ də (XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəlləri) Axundzadə daha çox milil fəlsəfi təfəkkür prosesində müsbət rol oynamışdır. Fikrimizcə, buna əsas səbəb həmin dövrdə Axundzadənin «Kəmalüddövlə məktubları» əsərindən demək olar ki, xalqın, o cümlədən ziyalıların xəbərsiz olması idi. Ola bilsin ki, bu dövrdə Axundzadənin bəzi məqalələrində İslama münasibətdə tənqidi mövqe tutması bəlli imiş, ancaq bu, «Kəmalüddövlə məktubları» ilə müqayisə oluna bilməz. Ona görə də, ilk mərhələdə H.b.Zərdabi, F.b.Köçərli, Ə.M.Topçubaşov, Ə.b.Haqverdiyev, Y.V.Çəmənzəminli, Hüseyn Minasazov, Həmzət bəy Şirvanski və başqaları Azərbaycan türklərinin inkişafında Axundzadənin yerini və rolunu dəyərləndirərəkən, «Kəmalüddövlə məktubları»ndan xəbərsiz olublar.

F.Köçərli «Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı» əsərində Axundzadənin əlifba islahatını, türkcə komediyalarını yüksək qiymətləndirmiş, onu zəmanəsinin Tolstoyu, Musa Bigiyevi adlandıraraq Azərbaycan türklərinin oyanışında misilsiz xidmətlər göstərdiyini yazmış;[723] H. Minasazov 1903-cü ildə «Tiflisskiy Listok» qəzetində nəşr olunan «Mirzə Fətəli Axundov» məqaləsində mütəfəkkiri millətin inkişafı uğurunda mübarizə aparan ziyalı kimi qələm vermiş; H.Şirvanski isə Axundzadəni «həyatımızın qaranlıq dövründə fikir kölələyinə, iradə tabeliyinə, nadanlığa və qaranlığa hücüm edən fədəkar döyüşçü», «mübariz filosof» kimi dəyərləndirmişdir.[724]

Sovet dövründə Axundzadəyə diqqət, onun islama qarşı yönəlmiş və daha çox «farsçılıq» təsiri bağışlayan, rusların isə bolşevik ideologiyasına uyğunlaşdırdığı «Kəmalüddövlə məktubları» ortaya çıxdıqdan sonra (1924) artmışdır. [725] Belə ki, Sovetlər dönəmindəki ilk axundzadəşünaslar (C.Məmmədquluzadə, Hənəfi Zeynallı, Mikayıl Rəfili, Əmin Abid və b.) «Kəmalüddövlə»yə əsaslanaraq onun ideyalarını marksizm-leninizmə uyğun şəkildə şərh etməyə çalışmışlar. H.Zeynallıya görə Axundzadə bütün türk-tatar

[723] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.398-402
[724] «Kaspi» qəz., 1911, №271
[725] Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.184

aləmini dindən azad olmağa, avropalaşmağa dəvət etmiş,[726] Mikayıl Rəfilinin fikrincə isə Axundzadə rus ziyalıları ilə bağlı olmuş, dini tənqid edərək fransız materialistlərinin yolunu davam etdirmişdir.[727]

1940-cı illərdən başlayaraq isə Axundzadə H.Hüseynov, M.C.Cəfərov, Feyzulla Qasımzadə, M.M.Qasımov, Ə.Əhmədov, Ə.Mirəhmədov, Şeydabəy Məmmədov, İ.Rüstəmov, F.Q.Köçərli, Y. Qarayev və başqaları tərəfindən materializmin, ateizmin, inqilabi-demokratiyanın Azərbaycanda banisi, ideoloqu kimi qiymətləndirilmişdir. H.Hüseynov «XIX əsrdə Azərbaycanın ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən» (1949) əsərində «Kəmalüddövlə»ni Axundzadənin ən dəyərli əsəri hesab edərək, onu mübariz ateist və materialist[728] və inqilabi-demokratiyanın banisi saydığı halda, Feyzulla Qasımzadə Axundzadədən inqilabçı-demokrat kimi danışmış, islamı tənqid etməsinin səbəblərini göstərmiş və milli şüurun formalaşmasında rolundan bəhs etmişdir.[729] Şeydabəy Məmmədov isə «M.F.Axundovun dünyagörüşü» (1962) monoqrafiyasında Axundzadəni dini-sxolastik Şərq fəlsəfəsinə zərbə vuran və Azərbaycanda mübariz materializmin əsaslarını qoyan bir filosof olduğunu irəli sürmüşdür.[730]

Azərbaycan Respublikasının müstəqilliyi bərpa edildikdən sonra (1991) isə bəzi tədqiqatçılar (Yaşar Qarayev, S.Xəlilov, F.Q.Köçərli, Həmid Məmmədzadə, Əlikram Tağıyev, Azər Mustafayev, Məmməd Balayev, Həsən Həsənov və b.) Axundzadənin milli bir ideoloq olduğunu sübuta yetirmək üçün yazırlar ki, Axundzadə İslam dinini tənqid etməklə də, İslam xalqlarının mənafeyini düşünmüşdür! Bəzi tədqiqatçılara görə, Axundzadə ilə başlayan maarifçilk hərəkatının inkar olunması 150-200 illik bir düşüncə tərzinin üstündən qara xətt çəkmək deməkdir. Onlara görə, Axundzadənin yaradıcılığında bəzi məhdud cəhdlər, Avropaya həddən artıq aludəçilik olmuşudr ki, bunu da dövrün xarakteri və tələbləri ilə

[726] Zeynallı H. Seçilmiş əsərləri. B: Yazıçı, 1982, s.72
[727] Rəfili Mikayıl.M.F.Axundov: həyatı, mühiti və yaradıcılığı.B: Elm, 1990, s.164
[728] Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.260
[729] Qasımzadə F.F. M.F.Axundovun həyat və yaradıcılığı. Bakı, Azərnəşr, 1962
[730] Mamedov Ş. Mirovozzrenie M.F.Axundzade. Baku, İzdatelğstvo BQU, 1962

bağlamaq lazımdır.[731] Bu baxımdan akademik Firudin Köçərli «M.F.Axundovun dünyagörüşü» (1999) monoqrafiyasında artıq Axundzadəni inqilabçı-demokrat deyil, milil demokrat adlandırır, onun demokrat idealları uğurunda mübarizə aparmasından,[732] eyni zamanda Axundzadənin milli maarifçiliyin, milli dilin, milli şüurun, milli dövlətçilik ənənələrinin yaranmasında rolundan bəhs etdiyi halda,[733] S.Xəlilov hesab edir ki, Axundzadə «öz milli mahiyyətini dərindən dərk etdiyindən və məhz millətini ürəkdən sevdiyindən ətalətdən xilas olmağa və sivilizasiyanın yeni nailiyyətlərinə yiyələnməyə səsləyir, öz həmvətənləri arasında maarifçilik ideyalarını yaymağa çalışırdı».[734] S.Xəlilova görə, Axundzadə «…fransız maarifçilərinin, rus inqilabçı demokratlarının, dekabristlərin inqilabi ruhunu və maarifçilik missiyasını Şərqə təqdim etməklə və düşüncə tərzləri, biliklər və mədəniyyətlər arasında körpü atmaqla Azərbaycan üçün misilsiz xidmət göstərmişdir».[735] Yaşar Qarayev də yeni dövrdə, Axundzadə ilə bağlı yazdığı məqalələrində artıq onu inqilabçı-demokrat, materializmin ideoloqu kimi deyil, milil demokrat, milləti yaradan, milli ideologiyanın banisi kimi dəyərləndirir. Axundzadənin gördüyü işləri Nizami Gəncəvi, Məhəmməd Füzuli dühasının miqyasları ilə müqayisə edir, onun milli dilin formalaşmasında müstəsna xidmətindən bəhs edir, milli əməllərini bir Akademiya, universitetin gördüyü işlər kimi qiymətləndirir.[736]

Sözün açığı, 2007-ci ildə nəşr olunmuş "Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin dünyagörüşü" kitabımızda, Rəsulzadənin ideya sələflərindən bəhs edərkən biz də, mövcud ədəbiyyatın təsiri altında Axundzadənin yaradıcılığına çox yüksək münasibət bəsləmişik: "Yeni və ən yeni dövrdə çağdaş Azərbaycanın ən böyük filosofu, mütəfəkkiri M.F.Axundzadənin bütün elmi-fəlsəfi, ictimai-siyasi,

[731] Tağıyev Ə., Mustafayev A.X, Balayev M.A. Azərbaycanda milli hərəkat ideyalarının yaranması və təkamülü. (XIX sonu - XX əsrin əvvəlləri). Bakı: ADPU-nun nəşriyyatı, 1994,
[732] Köçərli F.Q. M.F.Axundovun dünyagörüşü.-Bakı: Elm, 1999, s.24
[733] Yenə orada, s.48
[734] Xəlilov Səlahəddin. Şərq və Qərb: ümumbəşəri ideala doğru. Bakı, AU nəşriyyatı, 2004, s.414
[735] Yenə orada, s.414
[736] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. II cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005, s.4-5

bədii, publisistik yaradıcılığı xalqa xidmətlə bağlı olmuş, onun elmi-fəlsəfi irsi bir xalqın mədəniyyəti ilə məhdudlaşmamış və bəşəri xarakter daşımışdır. Axundzadə Azərbaycan (quzeyli, güneyli) mütəfəkkirləri arasında ilk dəfə olaraq ictimai-siyasi, sosial, dini və s. problemlərə daha cəsarətlə, tənqidlə yanaşmışdır. Axundzadənin onunla eyni dövrdə yaşamış başqa mütəfəkkirlərdən başlıca üstünlüyü, fərqi də məhz bu, olmuşdur. Onun başlıca fəlsəfi əsəri olan «Hind şahzadəsi Kəmalüddövlənin İran şahzadəsi Cəlalüddövləyə məktubları və Cəlalüddövlənin ona cavab məktubu» bütün mənalarda yenilikçi, realist, tənqidi, düşündürücü və s xarakter daşımış, belə demək mümkündürsə yeni dövr Azərbaycan fəlsəfəsinin təməl prinsiplərini müəyyənləşdirmişdir".[737]

Hazırda M.F.Axundzadəni irsinin obyektiv araşdırılması ilə bağlı fəlsəfə elmləri doktoru Zümrüd Quluzadənin hələ 1992-ci ildə qələmə aldığı «VII-XVI əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsi tarixindən» monoqrafiyasında irəli sürdüyü obyektiv fikirlərlə razılaşmamaq olmur. Z.Quluzadəyə görə, Axundzadə bir çox böyük milli əməlləri ilə yanaşı, bir sıra məsələlərin dəyərləndirilməsində qeyri-dəqiqliyə, tarixi məhdudiyyətlərə yol vermişdir.[738] Bu baxımdan, hazırda Axundzadə irsinə obyektiv münasibət bəsləməyin zərurliyini Z.Quluzadə nisbətən doğru göstərə bilmişdir. Biz də, Axundzadənin yaradıcılığını, o cümlədən onun fəlsəfi və ictimai məsələlərdə tutduğu mövqeyi araşdıraraq bütün böyük əməllərlə bərabər, bəzi məhdudiyyətləri aşkara çıxarmış və münasibətimizi bildirmişik.

Hesab edirik ki, Axundzadənin fəlsəfi və ictimai görüşlərini dərindən təhlil etmədən hər hansı nəticələr çıxartmaq doğru deyildir. Bu anlamda onun maarifçilikdən tutmuş fəlsəfi düşüncələrinə qədər hər bir məqam diqqətlə təhlil olunmalı, Axundzadənin Azərbaycan Türk fəlsəfəsindəki yeri obyektiv şəkildə dəyərləndirilməlidir. Bunun üçün də Axundzadənin fəlsəfi və ictimai fikir tariximizdəki yerini aşağıdakı şəkildə şərh olunmasını doğru hesab edirik:

[737] Ələkbərov F.Q. Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin dünyagörüşü. Bakı, "Elm", 2007, s.12

[738] Кулизаде З.А. Из истории Азербайджанской философии VII-XVI вв., Баку: Азернешр, 1992, s.229

1) İctimai-siyasi baxışlarında Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti ilə Qərb-Rus-Fars mədəniyyətinin qoyuluşu və həll yolları,
2) Fəlsəfi baxışlarında din məsələsinin qoyuluşu və materializm məsələsi.

İctimai-siyasi görüşləri. Axundzadə yaradıcılığında Bakıxanovun, Zakirin, Vazehin yolunu davam etdirərək onlar kimi milli maarifçilik missiyasını yerinə yetirməyə çalışsa da, ancaq onlardan fərqli bir yol da tutmuşdur. Belə ki, Axundzadənin maarifçiliyində Şərq-İslam-Türk mədəniyyətinin ifrat dərəcədə tənqidi müqabilində Qərb-Rus-Fars mədəniyyətinin də ideallaşdırılması özünü büruzə verir. Biz buna ən bariz örnək kimi, onun 1850-ci illərdə bir-birinin ardınca yazdığı komediyalarını və bir povestini göstərə bilərik. İlk baxışda Axundzadənin Qərb mədəniyyətindən təsirlənərək yazdığı bu əsərlərində əsas məqsədinin avamlığı, cəhaləti, nadanlığı ifşa etmək, xalq arasında mövcud olan xoşagəlməz adət və ənənələri tənqid etdiyini düşünə bilərik. Bunu, Axundzadə özü də belə izah etmişdir: «Bu əsərlərdə mənim müsəlman camaatı arasında mövcud olan bəzi xoşagəlməz adətlərə və ənənələrə qarşı istehza yolu ilə etirazımı görənlər, bu etirazı mənim təəssübsüzlüyümə və xalqıma qarşı məhəbbətimin olmamasına yozmasınlar gərək! Çünki bu etirazlardan məqsədim ibrət dərsi verməkdir ki, başqaları bu kimi pis adətlərdən çəkinsinlər!». [739]

Ancaq onun komediyalarında yaratdığı obrazlar (Hacı Qara, Dəvriş Məstəli şah, Tarverdi, Heydər bəy və b.) cəmiyyətin şüurunda özünüaşağılama kompleksinin yaranmasına səbəb olurdu. Bu komediyaları oxuyan hər bir kəs belə nəticə çıxara bilərdi ki, Azərbaycan xalqı əsasən avam, nadan, hiyləgər, boşboğaz, yalançı, xəsis və sair kimi tiplərdən ibarət bir cəmiyyətdir. Məsələn, «Hacı Qara» komediyasında məlum olur ki, Heydər bəy əvvəlcə varlı-karlı olsa da, sonra var-dövləti əlindən çıxır, ancaq o, halal yolla pul qazanmağı özünə ar bilərək qaçaqçılıq-quldurluq edir: «Guya ki, mən Banzor ermənisiyəm ki, gərək gündüz axşamadək kotan sürəm, ya lənbəranlıyam ki, qurd bəsləyəm və ya ləkəm ki, kəndlərdə cərçilik edəm. Ərz elədim ki, naçalnik, heç vaxt Cavanşirdən kotançı və kümçü görünməyib! Mənim atam Qurban bəy onu etməyib; mən ki,

[739] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. III cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005, s.56

onun oğlu Heydər bəyəm, mən də etməyəcəm!».[740] Bununla da, Axundzadə iddia edirdi ki, bu xalqın bəyləri, xanları qaçaq-quldurluqdan başqa bir işə yaramırlar, deməli onları maarifləndirmək, tərbiyələndirmək lazımdır. Axundzadə çar Rusiyasının divanbəyisinin dilindən açıq şəkildə xalqı vəhşi tayfa adlandırıb tərbiyəsini vacib buyururdu: "Ey camaat, sizdən ötrü indi ibrət olsun! Dəxi vaxtdır inanasınız ki, siz vəhşi tayfa deyilsniz! Sizə eybdir yaman işlərə qoşulmaq".[741]

Üstəlik, M.F.Axundzadənin komediyalarındakı tək-tük müsbətə meyilli qəhrəmanları da mədəniyyət, ədəb-ərkan öyrənmək üçün Avropaya getmək istəyirər.[742] Eyni zamanda Axundzadə komediyalarında islamda qadın məsələsini də önə çəkmiş, qadınların türk-islam cəmiyyətindəki yerinə diqqət yetirmişdir. Belə ki, şərəfnisələrin, şəhrəbanuların, pərzadların, şölələrin, pərilərin, tükəzlərin və başqalarının timsalında türk-müsəlman qadınlarının vəziyyətini əks etdirməyə çalışmışdır. Ancaq bu məsələdə də bəzən ifrat varan Axundzadə Azərbaycan türk-müsəlman qadınlarını həddən artıq mövhumatçı, qorxaq kimi qələmə vermişdir[743] Deməli, Axundzadə bir tərəfdən komediyalarında özünün təbrincə desək, "xoşagəlməz" Şərq-İslam-Türk adət-ənənələrini tənqid edir, digər tərəfdən nicat yolunu da Qərb-Rus-Fars mədəniyyətini mənimsəməkdə görürdü. Bu mənada, istər çar Rusiyasının, istərsə Sovet Rusiyasının Axundzadəyə olan «sevgisi»nin kökündə Şərq, o cümlədən Türk və İslam mədəniyyətini inkar, Qərb-Rus-Fars mədəniyyətini iqrar etməsi dayanırdı.

Hesab edirik ki, bu anlamda Axundzadənin «Aldanmış kəvakib» povesti (1857) də, komediyalarının ruhundan çox da uzağa getməmişdir. Bu povestini Səfəvilər dövründəki tarixi bir hadisə əsasında qələmə alan Axundzadə öz-özlüyündə feodal idarə üsulunu, zülmkar hakimlərin ictimai eyblərini kəskin tənqid atəşinə tutmuşdur.[744] Burada Axundzadə despot və ədalətli şahı bir-birinə qarşı qoymuş, bununla da xalqa hakimiyyətin hansı şəkildə idarə

[740] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. I cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005, s.122
[741] Yenə orada, s.97
[742] Yenə orada, s.50-54
[743] Yenə orada, s.58-68
[744] Yenə orada, s.205

olunması məsələlərini anlatmağa çalışmışdır. Əgər komediyalarında Axundzadə xalqda olan xoşagəlməz adət-ənənələri, cahilliyi, avamlığı tənqid etmək yolu ilə onları maarifləndirmək, mədəni səviyyəsini qaldırmaq yolu tutursa, povestində hakimiyyətə, dövlət məmurlarına qarşı da eyni xətti davam etdirir. [745]

Türkcə yazdığı komediyalar və povestindən sonra Axundzadənin əlifba islahatını ortaya atması da təsadüfi deyil, əksinə iki mədəniyyət (Qərb-Rus-İran və Şərq-İslam-Türk) arasında tutduğu mövqeyin davamı idi. O, öncə ərəb əlifbasında islahatların aparılması fikrini irəli sürmüşdü ki, bunu da əsaslandırarkən ərəb əlifbasının türk-tatar dilinə uyğunlaşmadığını və bir sıra problemlər törətdiyini yazmışdır: «Tatar (türk – F.Ə.) əlifbasında saitlər olmadığından, tatar (türk – F.Ə.) savadına yiyələnmək həm tatarların (türklərin – F.Ə.) özləri, həm də tatar dilini (türk dilini – F.Ə.) öyrənmək istəyən qeyri-tatarlar (türk olmayanlar – F.Ə.) üçün olduqca çətindir. Və əksinə, tatar əlifbasının (türk əlifbasının – F.Ə.) səslərin əksəriyyətini ifadə edə bilməməsi tatarlar (türklər – F.Ə.) üçün tatar (türk – F.Ə.) dərslikləri vasitəsilə xarici dillərə yiyələnməyi qeyri-mümkün edir. Beləliklə, tatar (türk – F.Ə.) əlifbası elə bir səddir ki, tatarları (türkləri – F.Ə.) qalan dünyadan ayırır və digər tərəfdən, bütün qalan xalqlara tatar ədəbiyyatından istifadə etməyə imkan vermir. Yalnız ərəb əlifbasından istifadə edən dillərdən birini öyrənməli olanlar yaxşı bilir ki, bu cür əlifba nə qədər çox çətinlik yaradır». [746]

Axundzadə yazırdı ki, təkcə o yox, başqaları da ərəb əlifbasının tatar dilinə yaramadığını anlayıb və bu sahədə islahatlar aparmaq istəyiblər. O yazır: «Qafqazda bir sıra adamlar ərəb əlifbasının tatar dili (türk dili – F.Ə.) üçün yaramadığını çoxdan dərk ediblər və onun başqası ilə əvəz edilməsi və ya onun öz vəzifəsinə uyğun olması üçün müvafiq surətdə dəyişdirilməsinin zəruri olduğu haqda qənaətə gəliblər. Yuxarıda dediyimiz kimi, əlifbanın bu cür təkmilləşdirilməsi cəhdləri də edilib, lakin əlifba islahatı tərəfdarlarının fikir və əməyi, bir qayda olaraq, nəinki cəmiyyətdə rəğbətlə qarşılanmayıb, hətta həmişə müsəlman dairələrində elə qəzəb oyadıb ki, müəlliflər o qədər

[745] Yenə orada, s.206
[746] Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.243

pisliyə, rixşəndə və istehzaya məruz qalıb ki, indiyə qədər edilmiş cəhdləri heç biri bir nəticəyə gətirib çıxarmayıb».[747]

Qeyd edək ki, Axundzadə ərəb əlifbasında islahatın Qafqazda həyata keçirilməsi üçün Rusiya Elmlər Akademiyasına müraciət etmişdir. Akademik Boris Dorna məktubunda, «Sivilizasiyanın indiki sürətli nailiyyətləri dövründə yazının belə qeyri-təbiiliyi mədəni dünyanın Şərq ədəbiyyatına sarı gedən yolunu həmişəlik bağlaya bilməzdi, onun əlifbasında mütləq dəyişiklik əmələ gəlməli idi»[748] – deyən, Axundzadə ümid edirdi ki, Akademiya bu məsələyə diqqət yetirəcək və layihə barədə öz müsbət qərarını bildirəcəkdir. Dorn cavab olaraq yazır ki, yəni əlifba ideyasını bəyənir, ancaq bu ideyanı müsəlmanlar arasında yaymaq, öhdəsindən gəlinməz çətinliklərlə bağlıdır. «Digər tərəfdən hazırda işlənən müsəlman əlifbasının yararsız olduğunu etiraf edən və bunu aradan qaldırmaq üçün müxtəlif cəhdlər göstərən Avropa oriyentalistləri (şərqşünasları – F.Ə), öz əsərləri müsəlmanların istifadəsindən çıxmasın deyə, sizin əlifbanızı qəbul etməyə çətin razı olarlar».[749]

Bu məsələnin pərdəarxasındakı böyük dəstəkləyicisi olan çar Rusiyasının bütün bunlarla yanaşı, ancaq aşkarda başqa siyasət yürütməsinin kökündə "könüllülük" prinsipi dayanırdı. Çar ideoloqları yaxşı bilirdilər ki, əgər aşkarda müsəlman xalqları arasında əlifba islahatını ya da əlifba dəyişikliyini dəstəkləyəcəyi təqdirdə bunun müsəlman xalqlarına qarşı yönəlməsinə heç kəsdə şübhə yeri qalmayacaqdı. Ona görə də, çar ideoloqları pərdəarxasında antitürk, antimüsəlman ideyaların türk-müsəlman xalqlarının öz təmsilçiləri tərəfindən irəli sürülməsinə şərait yaratdıqları halda, aşkarda isə özlərini birtərəf kimi qələmə verirdilər. Onlar çalışırdılar ki, əlifba islahatı ya da əlifba dəyişikliyi ilk növbədə müsəlman ölkələrində, o cümlədən Qacarlar və Osmanlı da həyata keçirilsin. Bizcə, çar ideoloqları bu fikri Axundzadənin də şüuruna yeritməyi bacarmışdılar. Hər halda əvvəlcə Qafqazda əlifba islahatını həyata keçirmək uğrunda mücadilə verən Axundzadə çox keçmədən belə bir qənaətə gəlir ki, bütün bu işlərə islamın böyükləri – Qacarlar, Osmanlı dövlətinin

[747] Yenə orada, s.243
[748] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. III cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005, s.50
[749] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. III cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005, s.225

başçıları kömək etmədən heç bir fayda verməyəcəkdir. Axundzadənin fikrincə, «əgər islam padşahları öz xalqlarının xeyrini nəzərdə tutaraq, yeni əlifbanın həyata keçirilməsi uğrunda tədbir görərlərsə»,[750] böyük bir müqəddəs işə addım atmış olacaqlar. Bu məqsədlə 1863-cü ildə Osmanlıya səfər edən Axundzadə ölkənin baş naziri Fuad paşa, eləcə də Osmanlı Elmlər Akademiyasının üzvləri ilə görüşsə də, məqsədinə çatmır. Qacarların Maarif Nazirliyi də ona «yox» cavabı verərək yazır ki, «əlifbamızı dəyişdirməyə əsla ehtiyacımız yoxdur». [751]

Qacarlar və Osmanlıda ərəb əlifbasında islahatların aparılması məsələsindən əli üzülən Axundzadənin bundan sonra latın əlifbasına maraq göstərməsini də təsadüfi hesab etmirik. Çünki həmin dövrdə çar Rusiyası Qafqaz xalqlarından avarlar, çeçenlər, çərkəzlər, o cümlədən digər Qafqaz xalqları arasında latın əlifbasının tədrisini həyata keçiridilər. Burada da çarizmin əsas məqsədi həmin xalqları İslam dünyasından, o cümlədən Osmanlıdan uzaq tutmaq idi ki, eyni siyasəti Qafqaz türkləri, o cümlədən Azərbaycam türkləri arasında da həyata keçirmək niyyəti əvvəlcədən bəlli idi. Bu anlamda latın əlifbası məsələsində də Axundzadənin ön plana çıxarılması çarizmin maraqlarına tamamilə cavab verirdi. Axundzadə latın qrafikasına keçirilməsinin əhəmiyyəti ilə bağlı yazırdı: «Elm sahəsində xalqın tərəqqisinə xidmət edən bitişməz hərflərin sağdan sola yazılışı əlverişli olmazsa, xaçpərəstlərdə olduğu kimi soldan-sağa yazmağa da icazə vermək olar, necə ki, həndəsi rəqəmləri yazırıq. Xalqların tarixində əlifbaları dəyişdirmək nadir baş verən hallardan deyil. Bu iş heç bir zaman dövlətin zavalına səbəb ola bilməz. Rusların köhnə əlifbasının xalqın tərəqqisinə mane olduğunu gördükdə, Pyotr onu latın əlifbası ilə əvəz etdi və dövləti nəinki zavala uğramadı, hətta avam camaatın, keşişlərin və ruhanilərin bu barədə müxalifətə qalxmasına baxmayaraq, Rusiya dövləti günü-gündən tərəqqi etdi».[752]

Bununla da Axundzadə müsəlman xalqlarının şüurlarına ya ərəb əlifbasında islahatların aparılması ya da latın əlifbasına keçməyin zəruriliyi haqqında fikirlər yeritməklə gec-tez bunun baş verməsi üçün zəmin hazırlamış olurdu: «Mən iki cür əlifba düşünmüşəm. Onlardan

[750] Yenə orada, s.34
[751] Yenə orada, s.101
[752] Yenə orada, s.131

biri latın əlifba hərflərindən seçilərək tərtib edilməlidir ki, onu soldan-sağa yazmaq lazım gələcəkdir. İkincisi isə, hazırkı əlifbamız əsasında qurulmalıdır ki, onu hazırda olduğu kimi sağdan-sola yazmaq olar».[753] Axundzadə inanırdı ki, səpdiyi toxumlar bir gün cücərəcək: «Məlumdur ki, 15 ilə yaxındır ki, bu fikrin toxumunu mən İranda (Qacarlarda – F.Ə.) və Osmanlı torpağında səpirəm. Şübhəsiz ki, bu toxum bizim xələflərimizin zəmanəsində göyərəcəkdir».[754] Doğrudan da, Axundzadənin bilərəkdən ya da bilməyərəkdən ortaya atdığı və gerçəkləşməsi üçün ürəkdən mücadilə verdiyi əlifba islahatı Qərb ideyalarının da təsiri altında türk-müsəlman xalqlarının bir çoxunda həyata keçirildi.

Axundzadənin Qərb mədəniyyətinin təsiri ilə irəli sürdüyü ideyalarından biri də «millət» anlayışını gündəmə gətirməsi və ona tərif veməsidir. O, «millət» sözünü dini kimliyi əks etdirən «millət» anlayışı ilə deyil Avropa mütəfəkkirləri kimi, yalnız siyasi anlamdakı «millət» məfhumunu qəbul etmişdi. Məsələn, onun müxtəlif məsələlərlə bağlı vurğuladığı «ölmüş millət», [755] «Əgər padişah millətin atasıdır və millət onun övladıdır», [756] «bizim millətimiz»[757] anlayışları artıq milli-dini bütünlükdən daha çox siyası anlamda işlədilmişdir. Xüsusilə, o, "Kəmalüddövlə məktubları"nda açıq şəkildə yazırdı ki, Avropa dövlətlərində olduğu kimi millət dedikdə dini mənsubiyyət deyil, yalnız vətən və el təəssüblüyü mənası nəzərdə tutulmalıdır. [758] Başqa sözlə, Axundzadə avropalı mütəfəkkirlər kimi hesab edirdi ki, bir millətin əlamətləri dini xarakterli olmamalı, yalnız milli özünəməxsusluğu ifadə etməlidir. Bununla bağlı Tehranda nəşr olunan «Millət» qəzetinin redaktoruna yazdığı məqaləsində Axundzadə göstərirdi ki, "İran" millətinin əlaməti olaraq məscid şəklinin göstərilməsi doğru deyil. Axundzadə yazır: «Əgər «millət» sözündən məqsədin onun istilahi mənasıdırsa, əgər İran qövmünü nəzərdə tutubsansa, məscid İran qövmünə məxsus deyildir, bəlkə cəmi

[753]Yenə orada, s.172
[754]Yenə orada, s.183
[755] Yenə orada, s.148
[756] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. II cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005, s.48
[757] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. III cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005, s.212
[758] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. II cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005, s.128

islam tayfaları məscid sahibidirlər».[759] Axundzadə yazırdı ki, millətin əlamətləri hər bir xalqın öz keçmişi ilə bağlı olmalıdır: «İslamiyyətdən qabaqkı İran qövmünün əlaməti Cəmşid taxtı, İstəxr qalası kimi qədim padşahların asarıdır. İslamiyyətdən sonrakı ən böyük asardan biri isə Səfəviyyə padşahlarıdır ki, isnaəşərilik məzhəbinə İranda rəvac verib, onun müxtəlif tayfalarını vahid milət halında nizama salmışlar və İranın ayrıca, müstəqil dövlət olmasına səbəb olmuşlar. Beləliklə, İran millətini tanımaq üçün sən gərək qırmızı mahuddan olan on iki guşəli qızılbaş tacının şəkli kimi elə bir əlamət tapasan ki, bir tərəfdən qədim fars padşahlarına aid olsun, digər tərəfdən isə Səfəviyyə padşahlarını xatırlatsın».[760]

Birincisi, bu məqalədən hiss olunur ki, Axundzadə "millət" anlayışını yalnız Avropa alimlərinin baxışları əsasında qəbul edir. Bizcə, "millət" anlayışına avropalıların ortaya atdığı "millət" məfhumu çərçivəsində yüzdə-yüz, yanaşmaq doğru deyildir. Hər halda Qərb-Avropa xalqlarını "millət" edən əlamətlərlə, Şərq-İslam xalqlarını və o cümlədən də Türk-müsəlman xalqlarını "millət" edən əlamətlər arasında xeyli fərqlər mövcuddur.

İkincisi, burada Axundzadə Qacarlar dövlətini "İran" adı altında ümumiləşdirir, hətta "İran milləti"ndən bəhs edir ki, bu "İran milləti"nin də sən demə, qurucusu şiəlik məzhəbinə əsaslanan Səvəfilər olsa da, onun keçmişi həm də İslamaqədərki "fars padşahları" ilə bağlıdır. Şübhəsiz, Axundzadənin "millət", o cümlədən "İran milləti" anlayışlarına bu cür baxışları yanlış olmuşdur. Çünki tarixən heç bir zaman "İran milləti", "İran qövmü" olmamışdır və yoxdur da. Əgər burada məqsəd bir çox Avropa alimlər tərəfindən uydurulmuş "İran", "Ariyan" anlayışları əsasında bir "millət" yaratmaqdırsa, o zaman eyni qayda da "Turan" anlayışı çərçivəsində də biz bu bölgənin xalqlarını "Turan milləti" kimi də ümumiləşdirə bilərik. Üstəlik, ən azı min il ərzində bu bölgənin hakim milləti Türklər, o cümlədən Azərbaycan türkləri olublarsa, deməli bu coğrafiyanın və onun xalqlarının "İran"dan çox "Turan" anlayışına sahib çıxması və "Turan milləti" kimi ümumiləşdirlməsi daha məntiqli olardı. Əgər Avropalı alimlər də "İran"ı deyil "Turanı" qəbul

[759] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. II cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005, s.158
[760] Yenə orada, s.158

etsə idilər, o zaman şübhə etmirik ki, Axundzadə də islamaqədərki fars padşahlarını, irançı zərdüştizmi deyil turançı Göy Tanrıçılığı təbliğ edər, Turan-Türk padşahlardan bəhs edərdi. Üstəlik, "İran milləti"nin qurucusu hesab etdiyi Səfəvilərin "şiəlik" təəssübkeşliyinin əsil mahiyyətini dərk edərək İslam dini məsləsində də həssaslığını itirməzdi. Başqa sözlə, Axundzadə bəzi hallarda Qərb-Rus ideyalarının gözübağlı tərənnümçüsü olduğu üçün, oradan əsən küləklərin zəhərli olub-olmamasını müəyyənləşdirmədən hərəkət etmişdir. Məhz bunun nəticəsi olaraq da, bu bölgənin qədim və minilliklər boyu hakim olan Türk-Turan xalqlarının, onların adət-ənənələrini və dini-fəlsəfi dünyagörüşünün deyil, Avropalıların məqsədli şəkildə ortaya atdığı "İran", "Persian" anlayışları adı altında fars şahlarının, fars adət-ənənələrinin, fars dünyagörüşünün təbliğatçısına çevrilmişdir. Özü də bütün bunları edərkən də, məhz Avropanın "zəhərli" ideyalarına əsaslanmışdır. Hər halda Axundzadənin Qacarlar dövlətini "İran", "İran milləti" adı altında təktərəfli olaraq farslaşdırması, eyni zamanda İslam dinindən imtina edilərək zərdüştliyə ya da qeyri-islami təriqətlərə üz tutulması məsələlərində maraqlı olmasının kökündə Qərb-Avropa-Rus ideyalarının tərənnümçüsü olması dayanırdı (Bu məsələlərə aşağıda yenidən qayıdacağıq).

Axundzadənin Qərb mədəniyyətinin təsiri altında müdafiə etdiyi ideyalar arasında konstitusiyalı dövlətin olması və dinin dövlətdən ayrılması məsələləri də xüsusi yer tutmuşdur. Qərb ideyalarının qızğın tərənnümçüsü olan Axundzadə hesab edirdi ki, Avropa maarifçilərindən Volter, Russo, Mönteskye, Mirabo və başqaları zülmü aradan qaldırmaq üçün, şaha müraciət etmək əvəzinə, xalqa üz tutaraq onları zalımlara qarşı mübarizəyə səslədiyi kimi, müsəlman ölkələrinin xalqları da eyni yolu tutmalıdırlar. «Hazırda Avropa ölkələrinin bir çoxunda mövcud olan konstitusiyalı dövlət quruluşu həmin filosofların fikirlərinin nəticəsidir», [761] - deyən Axundzadə bu fikrini Mirzə Yusif xanın «Yek kəlmə» kitabına yazdığı rəy-məqaləsində inkişaf etdirmişdir. Mirzə Yusif xan həmin əsərində bəzi Avropa ölkələrində olduğu kimi, müsəlman ölkələrində də ədalətli şahın əliylə şəriətə əsaslanan konstitutsiyalı dövlətin

[761] Yenə orada, s.268

qurulması fikrini irəli sürür. Həmin kitabı oxuyaraq öz rəyini bildirən Axundzadəyə görə yaxşı kitabdır, ancaq ölmüş millət üçün yazılmışdır. Avropalıların zalım krallarla mücadilə verərək konstitusiyalı dövlət yaratdıqlarını deyən Axundzadə, Mirzə Yusif xanın şəriət əsasında ortaya atdığı konstitusiyalı dövlət ideyasının gerçəkləşməsinin mümkünsüzlüyünü yazırdı: «Sizə elə gəlir ki, şəriət hökmlərinin köməyi ilə Fransa konstitusyonunu Şərqdə həyata keçirmək olar; yəni zülmü aradan qaldırmaq olar. Yox, qətiyyən belə deyil! Bu çətindir və mümkün olan iş deyil! Əməvilər və Abbasilər əsri şəriətə daha yaxın idi. Zülmün və despotizmin binasını islamiyyətdə əvvəlcə bunlar qoydular. Elə isə şəriət hökmləri var olduğu halda, zülm davam edir?!». [762] Axundzadə yazır ki, çıxış yolu xalqın əlindədədir. Xalq özü şahı taxtdan salmalı və konstitusion dövlət yaratmalıdır: «Ədaləti yerinə yetirmək və zülmü aradan qaldırmaq ancaq yuxarıda dediyim şəkildə mümkündür; yəni millətin özü bəsirət və elm sahibi olmalı, ittifaq və yekdillik əsaslarını əldə etməli, sonra zalıma müraciət edərək deməlidir: Səltənət və hökumət büsatından əl çək!.. Ondan sonra, özü zamanın vəziyyətinə uyğun olaraq qanun qoyub konstitusyon yazmalı və ona əməl etməlidir. O zaman millət yeni həyat tapacaq və Şərq torpağı gözəl cənnət kimi olacaqdır». [763]

Bizcə, konstitusiyalı dövlətin olması məsələsində də Axundzadə Avropa mütəfəkkirlərini təqlid etməklə kifayətlənmiş, yəni Şərq xalqlarının, o cümlədən müsəlman Şərqi xalqlarının bu məsələdə özünəməxsusluqlarını dəyərləndirə bilməmişdir. Bu anlamda Axundzadə həmin məsələ ilə bağlı bir çox hallarda haqlı olmasına baxmayaraq, yeni bir söz demədiyi üçün ciddi uğur qazana bilməmişdir. Başqa sözlə, Axundzadə son əsrlərdə gerilikçi, lokal, sxolastik mahiyyətli müsəlman ölkələrində yaşananları tənqid etməkdə, eyni zamanda da Avropa ölklərinin müsbət cəhətlərinin mənimsənilməsi məsələsində haqlı olmaqla yanaşı, müsəlman xalqarının müsbət cəhətlərini görməzdən gəlməklə və Avropadan gələn bütün ideyaları ideallaşdırmaqla xətalara yol vermişdir.

[762] Yenə orada, s.148
[763] Yenə orada, s.148

Məsələn, Axundzadəyə görə, konstitusiyalı dövlət üçün zəruri olan məsələlərdən biri dinin dövlətdən ayırı tutulması idi ki, o, bununla bağlı islamaqədərki türk dövlətlərində və islam dönəmindəki türk-müsəlman dövlətlərində həmin məsələnin incəliklə öz əksini tapdığını bilməsi lazım idi. Yəni Axundzadə yalnız 18-19-cu əsrlərdə mövcud olan türk-müsəlman dövlətləri Osmanlı ilə Qacarlarda ruhaniliyin ön planda olmasından nəticə çıxarmamalı idi. "Xalqla dövlət arasında ayrılığın əsil səbəbi ruhanilərdir. Nə üçün? Buna görə ki, ruhanilər xalqın ruhuna və təbiətinə o qədər müsələt olmuşlar ki, camaat onların dediklərinə sorğu-sualsız itaət edir, ürəyində dövlətə nifrət bəsləyir" [764] - deyən Axundzadəyə görə, ruhanilər xalqın «pənahı»na çevrilib və nəticədə xalq dövlətə ikinci dərəcəli baxır. Üstəlik, dövlət məmurları ruhanilərin qarşısında özlərini nökər kimi aparırlar. Axundazadə yazır: "Xalqın mənafeyi, ölkə və vətənimizin abadlığı onu tələb edir ki, xalqla dövlət arasında birlik və mehribanlıq yaransın. Dövlət zahiri və həqiqi istiqlaliyyət əldə etsin. Təkcə özü xalqın pənahı olsun, ruhaniləri ölkəni idarə işlərində dövlətə şərik etməsin". [765]

Şübhəsiz, Axundzadənin sadaladığı bu müsbət cəhətlərin əksəriyyəti türk ya da türk-müsəlman dövlətlərində olmuşdur. Ancaq bütün bunları görməzdən gələn Axundzadə hesab edirdi ki, əgər müsəlman ölkələrinin dinə münasibəti dəyişməyəcəksə, onda onlar heç vaxt Avropa ölkələri kimi mədəni inkişaf səviyyəsinə qalxmayacaqlar. Bu baxımdan Axundzadəyə görə Avropada olduğu kimi, müsəlman ölkələri də vətəndşalara siyasi, hüquqi, mənəvi, dini sahələrdə azadlıq verməlidir: "Əgər cəmiyyət öz fərdlərinə fikir azadlığı verməzsə və onları ata-babasının və övliyanın qərar verdikləri şeylərlə kifayətlənməyə və bunlardan kənara çıxmamağa və ağıllarını mədəniyyət işlərində işlətməməyə məcbur edərsə, bu halda fərdlər yer əkən, məhsul toplayan və həç bir işi düşünmədən və fikir etmədən görən avtomatlar olarlar; və ya onlar dəyirman atlarına bənzərlər ki, hər gün müəyyən dairədə dolanarlar və öz vaxtında da arpa-saman yeyib su içər və yatarlar, sonra yenə oyanıb həmən dünənki dolandığı dünyanın axırına qədər təkrar edərlər. Və bu biçarə atların hərgiz

[764] Yenə orada, s.255
[765] Yenə orada, s.256

xəbəri olmaz ki, dünyada çəmənlər, otlaqlar, çayırlıqlar, çiçəkliklər, meşələr, dağlar və dərələr vardır; əgər bağlı olmasaydılar, dünyada gəzərdilər və o könül açan yerləri görərdilər və dünya nemətlərindən tamamilə faydalanmış olurdular".[766]

Bu məsələlərdə Axundzadə nə qədər haqlı olsa da, İslam dininə, Şərq mədəniyyətinə (İran-Ariyanları çıxmaqla), Türk adət-ənənələrinə qarşı həddən artıq radikallığı, Qərb mədəniyyətinə, Qərb ideyalarına isə aludəçiliyi özünü büruzə verir. Bir sözlə, Axundzadənin bu məsələlərdə ən böyük yanlışlığı Avropa xalqlarının dövlətçilik ənənələri ilə Şərq xalqlarının, o cümlədən müsəlman Şərqi xalqlarının (islamaqədərki dövrləri də nəzərə alaraq) dövlətçilik ənənələrini eyniləşdirməsidir. Hər halda konstitusiyalı dövlətin olması ya da dinin dövlətdən ayrı olması məsələsinin ən gözəl örnəkləri islamaqədərki və islam dönəmindəki əksər türk dövlətlərində mövcud olmuşdur. Hətta, Axundzadənin tərifləyib göylərə qaldırdığı Sasanlar dövlətində belə din, yəni zərdüşrlük-atəşpərəstlik dövlətdən ayrı olmadığı halda, əksər türk dövlətləri daim buna əməl etmişlər.

Fəlsəfi görüşləri. Axundzadənin fəlsəfi baxışlarında din məsələsinin qoyuluşu və materalizmə meyillilik məsələsinə gəlincə, burada da düşündürücü məqamlar kifayət qədərdir. Buna ən bariz nümunə isə onun fəlsəfi əsəri hesab olunan «Kəmalüddövlə məktubları» və həmin kitabından sonra Mirzə Melkum xana, Manukci Sahibə, Cəlaləddin Mirzə və başqalarına yazdığı məktublardır. Təsadüifi deyil ki, Axundzadənin 1866-67-ci illərdə qələmə aldığı «Kəmalüddövlə məktubları» əsərinin qəhrəmanı Kəmalüddövlə də "İran"a, yəni Qacarlar dövlətinə səyahət edərək, burada "islami fanatizmi ifşa edir". İndinin özündə də, əvvəllər də bir çox tədqiqatçılar Axundzadənin bu əsərdə İslamı olduqca sərt şəkildə tənqid etməsini başqa yerə yozmuş, məsələnin əsil mahiyyətinə varmamış, yaxu da varmaq istəməmişlər. Hazırda da Axundzadənin islama qarşı tutduğu radikal mövqeyin Azərbacan xalqının fəlsəfi fikir tarixində müsbət, yoxsa mənfi rol oynaması məsələsi öz həllini tapmamış qalır. Fikrimizcə, bu çox incə məsələdir və obyektiv şərhə ehtiyac var. Bu baxımdan Axundzadənin İslam dininə, bundan irəli gələn fəlsəfi-ideoloji düşüncələrinin fəlsəfi fikir tariximizə mənfi və

[766] Yenə orada, s.207

ya müsbət təsirinin olması ayrıca tədqiqat tələb edir ki, biz burada bu məsələyə müəyyən qədər aydınlıq gətirməyə çalışmışıq.

Birincisi, o, həmin dövrdə ruhanilərin və despotik məmurların mənfi əməllərini İslam dininin adına çıxmaqda yanlışlığa yol vermişdi. Hər halda onların mənfi əməllərinə görə, nə İslam dini, nə də onun Peyğəmbəri günahkar ola bilməzdi. Doğrudur, İslam dininə inkarçı münasibət bəsləməsinə baxmayaraq, Axundzadə onu da yazırdı ki, bütün dinləri puç və əfsanə hesab edir, azadlıq və xoşbəxtlik dininin tərəfindədir. Ancaq bütövlükdə, bu bir gerçəkdir ki, Axundzadənin əsas tənqid obyekti bütün dinlər deyil, məhz İslam dini olmuşdur. İkincisi, Axundzadə «Kəmalüddövlə məktubları» əsərində və bir sıra məktublarında yazırdı ki, İslam dininə qarşı mübarizəni "İran" xalqının rifahı naminə aparır. Bu baxımdan farsların islamdan öncəki dövrünün əzəmətindən, böyüklüyündən, cah-cəlalından söz açan Axundzadəyə görə, hicrətdən bəri isə "İran"ın başına yalnız müsibətlər gəlmişdir. Axundzadə yazır: "Ey İran, hansı sənin o şövkətin və səadətin ki, Kəymurəs və Cəmşid və Güstaşib və Nuşirəvan və Xosrov-Pərviz əsarında var idi?.. Əgərçi o növ şövkət və səadət Firəngistan (Avropa) və Yengi Dünya əhlinin bu əsrdə olan şövkəti və səadəti cənbində çıraq kimi hesab olunur gün müqabilində, lakin İranın bu halətinə nisbət nurdur zülmət müqabilində. Ey İran, o zaman ki, sənin səlatinin Peymani-fərhəngə əməl edirdilər, neçə min il dünyanın İrəmmisal səfhəsində əzəmət və səadət ilə kamiran oldular, xalq onların təhti-səltənətində neəmati-ilahiyyədən bəhrəyab olub, izzət və asayişdə zindəganlıq etdilər və yoxsulluq bilməzdilər və salibəkəflik etməzdilər və həm daxili-məmləkətdə azad və həm xarici məmləkətlərdə möhtərəm idilər və İran padişahlarının şöhrət-şövkəti külli-afaqi tutmuşdu".[767]

Axundzadə «Kəmalüddövlə məktubları»nın əvvəlindən başlayaraq Sasanlar dövrünü cənnət kimi təsvir edir, fars şahlarını isə dünyanın yer üzərinə gəlib-getmiş ən ədalətli, cəsur, böyük fatehlər kimi qələmə verir. Sasanilər dövrünün "ədaləti"ndən, "hüquq"undan, "qayda-qanunun"dan bəhs edən Axundzadəyə görə "İran"ın bu cür möhtəşəm əsərləri İslam dini meydana çıxdıqdan sonra tamamilə məhv edilmiş, ancaq yunanlar tərəfindən bəziləri qorunub

[767] Yenə orada, s.20

saxlanmışdır. Bir sözlə, mütəfəkkir farslardan, fars şahlarından elə danışır ki, bu zaman fars şairi Firdovsinin "İran" məddahlığından və ərəb-türk düşmənçiliyindən çox da fərqlənmir. Axundzadə yazır: «Peymani-Fərhəngin («Əhdi-hikmət»-F.Ə.) əhkamının nəticəsindən idi ki, sələtini-fürs (fars sultanları-F.Ə.) aləmdə namdar (məşhurlaşdılar-F.Ə.) oldular və milləti-fars bərgüzideyi-miləli-dünya idi (fars milləti dünya millətlərinin ən sayılanı idi-F.Ə.) və cahanyana aşikardır ki, dövri-qədimdə sələtini-fürsun ərseyi-mülki nə vüsətdə idi». [768]

Bəs necə oldu türk Axundzadə fars Firdovsinin yolunu tutdu? Axundzadə «Kəmalüddövlə məktubları»nı bitirdikdən bir müddət sonra, İsakov adlı birisinə yazdığı məktubda «Firdovsinin yolu»nu tutmasını belə izah edir ki, ondan qabaq İslam dininin «mənfur din» olmasını yalnız «Şahnamə»nin müəllifi görə bilmişdir. Axundzadə yazır: «Bu cəhətdən təkcə Firdovsi müstəsnalıq təkil edir və o öz dühası ilə, həqiqətən, kəşf edə bilmişdir ki, Şərq xalqlarının bu qədər böyük bədbəxtliyinin səbəbi ərəblər və onların insan həyatına uyğunlaşmayan mənfur dinidr. Firdovsi isə dövründə onu əhatə edən müasirlərin müdhiş fanatizmi vasitəsilə sıxışdırıldığına görə, öz fikrini ehtiyatla, guya öz əqidəsi kimi deyil, ərəb ordularına qarşı vuruşlarda sonuncu İran şahı Yezdgürdün sərkərdəsi olan Hürmüzd şah oğlu Rüstəmin əqidəsi kimi ifadə etmişdir. Məhz buna görə də, Firdovsinin əqidəsi bizim günlərə qədər mütəfəkkirlərin diqqətini özünə cəlb edə bilməmişdir. Yalnız Kəmalüddövlə (yəni Axundzadə – F.Ə.) hazırkı əsrdə Firdovsinin fikrini başa düşərək, onu parlaq bir şəkildə inkişaf etdirmişdir». [769]

Firdovsinin yolunu parlaq şəkildə davam etdirməsini iftixarla qeyd edən Axundzadənin «Kəmalüddövlə məktubları»nı yazmasının kökündə Avropaya lazım olan "İran-Fars" kimlyinin dirçəlişi və bunun müqabilində islam dinini (ərəbləri), türk-müsəlman dövlətlərini (türkləri) isə ağaşılanması idi. Necə ki, vaxtilə fars şairi Firdovsi ərəblər qədər türklərə də nifrət bələmişdir, Axundzadə də Avropa-Rus ideoloqlarının təsiri altına bu xətti davam etdirmişdir. Bu anlamda da Axundzadə fars Firdovsinin islama qarşı düşmənçiliyini Rüstəmin

[768] Yenə orada, s.22
[769] Yenə orada, s.272

yeni obrazı olan Kəmalüddövlənin yolu ilə davam etdirir və bunu, özü də gizlətmir: «Siz elə güman etməyin ki, müsəlmanların Kəmalüddövlənin ideyalarını mənimsəməsi və onun nəzərdə tutduğu məqsədin əldə edilməsi üçün əsrlər keçməlidir. Əksinə, əksəriyyətinin savadsız olmasına baxmayaraq, islamizmin yalan olmasına dair bu kimi ideyalar kütlə arasında çox sürətlə yayıla bilər».[770]

"İran"ın islamaqədərki əzəmətini, fars şahlarının bənzərsizliyini tərifləyib qurtardıqdan sonra Axundzadə yazır ki, İslam dini bu ölkəyə qədəm qoyandan bu dövlətdə hər şey dəyişdi, "İran" öz keçmiş şan-şövkətini itirdi: «Heyf sənə, ey İran, hanı bu dövlət, hanı bu şövkət, hanı bu səadət? Ac, çılpaq ərəblər səni min iki yüz həştad ildir bədbəxt etdilər. Sənin torpağın xarabadır və əhlin nadandır və sivilizasiyoni - cahandan bixəbərdir və azadiyyətdən məhrumdur və padşahın despotdur və despot zülmünün təsiri və üləma fanatizminin zoru sənin zəf və natəvanlığına bais olubdur və sənin qabiliyyətini künd edibdir və cövhəri-əqlini paslandırıbdır… yüz-yüz illər keçəcəkdir ki, sən rövnəqə düşməyəcəksən və asayişə və səadətə çatmayacaqsan və sivilizasiyon tapan millətlərlə bərabər ola bilməyəcəksən». [771] Maraqlıdır ki, "İran"da farslar qeyri-qanuni hakimiyyətə gətirildikdən sonra sivilizasiyadan çox uzaqlaşdı və bu gün də çox uzaqdır. Ancaq bütün Türk dövlətlərində az-çox inkişaf vardır..

Qeyd edək ki, fars şairi Firdovsi «Şahnamə» əsərində İslam dinini və onun peyğəmbərini farslara bədbəxtlik gətirən amil kimi irəli sürmüşdür ki, Axundzadə də «Kəmalüddövlə»də, "ey İrani-biçarə, Firdovsi rəhmətullah sənin bu gününü səkkiz yüz il bundan irəli ilham ilə bilib, Hürmüzd şahın oğlu Rüstəmin dilindən xəbər verir"-deyərək,[772] fars şairindən bol-bol misalar gətirir. Onun sözlərinə görə, "İran" milləti ərəblər və türklərin hakimiyyəti dövründə bir-birinə qarışmış, fars, türk və ərəbdən ibarət yeni bir millət meydana gəlmişdir. [773] Ona görə də ərəblərin farslara üstün gəlməsi ilə Sasanların bəxtinin sönməsini, indən belə hakimiyyətdə türklərin və

[770] Yenə orada, s.274
[771] Yenə orada, s.23
[772] Yenə orada, s.24
[773] Yenə orada, s.24-25

ərəblərin olacağını ürək ağrısı ilə yazan Firdovsi, Rüstəmin dili ilə ərəbləri kərtənəkələ yeyən, dəvə südü içən ac və çılpaq bir xalq kimi qələmə verir.[774]

Axundzadədə yaranan bu «farsçılıq», «fars təəssübkeşliyi» və islam düşmənçiliyinə birmənalı yanaşmaq mümkün deyildir. İlk baxışda aydınlaşdırmaq olmur ki, o, bir sıra ideyalarını (yeni əlifba məsələsi, sivil millət və s.) həyata keçirmək üçünmü «fars təəssübkeşi» olub İslamı tənqid edir, yoxsa doğrudan da birdən-birə «fars olduğunu» anlamış və "İran" xalqının nicatı yolunu tutmuşdur. Hər halda, məlum əsərində Axundzadənin Sasanilərin keçmiş əzəməti məsələsində, o cümlədən İslam dininə və türklərə münasibətdə tamamilə obyektiv olmasını söyləmək çətindir. Axundzadəyə görə, İslam dinini qəbul etdikdən bu zamana qədər "İran" xalqının başına elə müsibətlər gəlibdir ki, dünyanın başqa bir xalqını başına belə müsibətlər, bəlalar gəlməyib. Axundzadə hesab edir ki, Ərəb Xilafətindən başlamış Deyləmilər, Qəznəvilər, Samanilər, Səlcuqlar, Atabəylər, Xarəzmşahlar, Çingizlər, Teymurilər, Şeybanilər, Çobanilər, Ağqoyunlular, Qaraqoyunlular, Səfəvilər, Əfqanilər, Əfşarlar, Zəndillilər, Qacarlar və başqaları "İran"ı ancaq talan edib və dağıdıblar.[775]

«Əhli-İranın bu günə bədbəxtliyinə səbəb ərəblər oldu»[776] - deyən Axundzadə yazır ki, özlərini peyğəmbər övladı adlanıdran ərəblər hər yerdə "İran" xalqının qabağını kəsərək deyirlər: biz işləyə bilmərik, müftə yeməliyik, çünki sizi bu günə salan babaların övladlarıyıq. Axundzadə ərəblərin dilindən yazır: «Padişaha maliyyat ver, füqəraya fitrə və zəkat ver, qurban kəs, yüz qızıl, ya iki yüz qızıl xərc elə, get həcc qıl, ac ərəbləri doyur və qazandığının beşdə birisini də mənə ver».[777] Axundzadəyə görə, belə bir vəziyyətdə "İran" xalqı onu zəlil günə qoymuş islam dini uğrunda baş-döşünə döyür, şaxsey-vaxsey naləsini göyə qaldırır və bunun səbəbini soruşanda deyir ki, bəs, min iki yüz bir neçə il bundan əvvəl beş-on ərəbi, beş-on ərəb Kufə səhrasında qırıbdır.[778] Bütün bunların "İran" xalqı üçün ancaq

[774] Yenə orada, s.26
[775] Yenə orada, s.29-30
[776] Yenə orada, s.30
[777] Yenə orada, s.34
[778] Yenə orada, s.35

bədbəxtlik arxasınca bədbəxtlik gətirdiyini iddia edən Axundzadəyə görə, islam qanunları buraya ayaq açıdığı gündən indiyə qədər guya yalnız despotizm hökm sürmüşdür. Axundzadə yazır: "Fransa və ingilis məmləkətlərində eşşəkləri və atları və öküzləri dəxi vurmaq və incitmək qədəğəndir, amma İran məmləkətində despotun fərmanı ilə, hətta cəlilüşşə üməranın ayaqlarını fələqqəyə qoyub çubuq vururlar və bir neçə vaxtdan sonra genə bu rüsvay olunmuş ümərадan vəzirlər və sərdarlar qayırırlar və olardan ixlas və iradət təvəqqö edirlər və bu biçarə üməranın təbiətlərində despotun təhəkkümü təsirindən bir tövr rəzalət və übudiyyət və biqeyrətlik hasil olubdur ki, çubkarlığı özlərinə hərgiz ar bilməzlər və bu növ zillət və rüsvaylıqdan sonar genə bu dünyada zindəganlığa talib olurlar".[779]

Beləliklə, Axundzadəyə görə, İslam dini "İran" xalqına heç bir xeyir verməmişdir: can və mallarını mühafizə etməmiş; torpaqlarını düşmənlərdən qorumamış; şəfaxanalar və mədrəsələr açmamış; ticarətlərin və kasıbkarlıqlarına rövnəq verməmiş; xarici məmləkətlərdə və əcnəbi xalqlar arasında hörmətlərini artırmamış; ölkədə ədalət və qanunlar yaratmamışdır.[780] Üstəlik, insana məxsus iki azadlıq (ruhani və cismani azadlıq) var ki, islam dini onlardan birini İran xalıqının əlindən alıb: «Bizim ruhani azadlğımızı islam dininin başçıları əlimizdən almış, bizi bütün ruhani işlərdə tamamilə öz əmr və nəhylərinə tabe və alçaq kölə etmişlər və bizim bu maddəyə heç bir müdaxilə etmək ixtiyarımız yoxdur».[781] Axundzadə daha sonra yazır: "Ey Cəlalüddövlə! Sən bilirsən ki, idarə və politika elminin təhsili İranda mümkün deyil, vacibdir ki, Avropaya səfər etmək və orada təhsil eləmək. Aya, bu mümkündürmü? Necə səfər etmək və kafirlərlə görüşüb tanış olmaq. Aya, fanatik və şarlatan üləma bu işə razı olarmı? Aya, bu puç əqidələr bu işə fitva verərmi? Və külli-əhli-İran elə zənn edir ki, onlardan danatər aləmdə heç taifə yoxdur. Ondan ötrü ki, olar axirət elmindən guya bərhrəvərdirlər və axirət elmindən başqa ülum bifaidə və əbəsdir. Mükərrər Təbriz xalqından eşidirəm ki, deyirlər: firənglər vaqeən ülumi-suriyyədə, yəni dünyəviyyədə tərəqqiyi-külli edibdirlər, çifayda ülumi-mənəviyyədə, yəni diniyyədə

[779] Yenə orada, s.37
[780] Yenə orada, s.42
[781] Yenə orada, s.43

qəfələtdə və zülmətdədirlər. Biçarlərin bu iştibahlarına səbəb zalim molla və vaizdir". [782]

Bizcə, Axundzadə bu məsələlərdə əsasən haqlı olsa da, ancaq problemi xeyli dərcədə şişirdərək həm İslam dini, həm də Türk dövlətləri, o cümlədən Qacarlar dövləti haqqında haqsızlıqlara yol verir. Çünki İslam dini və Türk dövlətləri heç bir elmin, o cümlədən də idarə və politika elminin öyrənilməsinə nə ölkə daxilində, nə də onun xaricində qadağan qoymamışdır. Axundzadə yaxşı bilməli idi ki, Qacarlar dövlətində Abbas Mirzə, Mirzə Tağı xan və başqaları gənclərin ölkə daxilində və Avropada təhsil almasına hər cür şərait yaratmışdılar. Bütün bunları bildiyi halda, Axundzadənin İslam dini qədər Qacarlar dövlətini də pisləməsi, üstəlik Qacar Türk şahının taxtdan salınmasını arzu etməsi başa düşülən deyildir: "Bu sözdən despot xürsənd olmasın ki, İran əhli qəfələtdə qalcaq, o da qoyun kimi bu avam xalqın içində bizaval səltənət edəcək. Belə deyil, keçənlərin tarixinə nəzər etsin, görsün ki, hansı despot silsilənin İran səltənətində davamı olubdur? Madam ki, etiqadati-puç xalqın xəyalında cagirdir, ya bir zirək Bab çıxar, ya bir huşyar sahibi-məzhəb peyda olur, bu elmsiz və cinə və şeytana və fəriştəyə və möcizə və kəramətə və küllixəvariqi-adatə inanan xalqı bir saatda özünə girəvidə edər və despotu aradan götürər. Aya, padişaha tapança atan babilər, nə məlumdur ki, dübarə bir belə əməli-qəbihə iqdam etməyələr?" [783]

Axundzadəyə görə bütün bunların baş verməməsi, yəni səltənətin davamı və silsilənin bəqası üçün padşah millətlə ittifaq edib vəkili-millət kimi parlament, məhkəmələr, məktəblər açmalı, sivilizasiya dairəsinə qədəm basmalıdır. Ən əsası odur ki, bütün bunları da "İran" padişahı Avropa dövlətlərinin zəmanətində etməlidir. Ancaq indiki halda "İran" xalqı Qacar şahına qorxudan itaət edir, çünki xalqla şah arasında heç bir ittifaq, qarşılıqlı etimad yoxdur. O, yazır: "Bərfərz ki, bu saatda İran xalqı padişaha itaət göstərir, aya, heç bir İran əhli var ki, padişaha məhəbbəti olub onun səltənətinin davamına və silsiləsinin bəqasına xahan olsun? Ondan ötri ki, padişah millətin mənafeyi üçün səltənət etmir, fəqət öz əğrazi-nəfsaniyyəsi üçün padişahlıq edir və millətə tərbiyət vermək ilə və onun hüsni-

[782] Yenə orada, s.45
[783] Yenə orada, s.47

halına və hüsni-övzaına ehtimam göstərmək ilə onu özünə mürid eləmir və onu özündən uzaq salır".[784] Axundzadə iddia edirdi ki, artıq Avropa dövlətləri bu məsələləri həll edib, yəni xalqla ittifaq bağlayıb onlara bir çox hüquq və azadlıqlar verdiyi halda, müsəlman dövlətlərində, o cümlədən Qacarlarda ruhanilərlə despotlar birləşib xalqa olmazın zülmlər verirlər.

Deməli, "Kəmalüddövlə məktubları"nı yazmaqda Axundzadənin hədəfində iki məqsəd olmuşdur: 1) İslam dininin gözdən salınması və bunun müqabilində zahirən islamla bağlı, ancaq əslində qeyri-islami cərəyanların yaranmasına səbəb olmaq hətta, zərdüştiliyin dirçəldilməsi, 2) Türk Qacarlar səltənətinin devrilərək əvəzində islam dininə düşmən münasibət bəsləyən farsdilli zümrənin hakimiyyətə gətirilməsi. Bu iki məsələ həmin əsərin əsas ana xəttidir. Əslində Axundzadənin filosofluğu da, yəni fəlsəfənin əsas məsələlərinə münasibət bildirməsinin kökündə də ilk növbədə, islam dininin ifşası mühüm rol oynamışdır. Bizcə, o, sadəcə bu niyyətini pərdələmək üçün həmin əsərinin girişində yazır ki, heç bir din və məzhəbi islamdan üstün tutmur, əksinə bəzi cəh\tlərinə görə onu digər dinlərdən üstün tutur, amma yenə də bütün dinləri (deməli, islam dinini də) puç və əfsanə hesab edir. Çünki o, mövcud dinlərdən heç birinin axirətdə qurtuluşa səbəb olacağına inanmır və yalnız bu dünyada insanı azad və xoşbəxt edəcək dinə tapınır.[785] Zənnimizcə, Axundzadənin bir tərəfdən İslam dinini guya, yeri gələndə digər dinlərdən üstün tutması, ancaq daha sonra onu da puç və əfsanə hesab edərək yeni bir din axtarışında olmasından bəhs edib yenidən islamlığı hədəf alması doğru bir yanaşma hesab oluna bilməz. Bütün hallarda, bu məsələlərdə Axundzadənin subyektivliyə yol verməsi danılmazdır.[786]

Zərrə qədər də şübhə etmirik ki, Axundzadənin əsil məqsədi birmənalı şəkildə İslam dininin xalqın nəzərində nüfuzdan salınaraq Qacarlarda aradan qaldırılması və onun yerinə Babilik ya da ona oxşar bir dini məzhəbin meydana çıxması olmuşdur. Yəni Axundzadə nə yolla olursa olsun fars şairi Firdovsi kimi, İslam dininin "İran"

[784] Yenə orada, s.47-48
[785] Yenə orada, s.30
[786] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, Bakı, Elm, 2011, s.520

xalqının nəzərində salmaq uğrunda mücadilə vermiş, bunun üçün də bir çox məsələlərdə haqlı ya da haqsız olub olmamasından asılı olmayaraq onu əsas hədəf olaraq seçmişdir. Bir sözlə, hədəfdə həm islam dininin nüfuzdan salınaraq yeni bir məzhəbin inşası, həm də Türk Qacrların devrilərək farsdilli bir səltənətin bərqərar olması idi. Bu anlamda "Kəmalüddövlə məktubları" əsərinin ikinci məktubla bağlı bölümündə Axundzadənin əsil niyyəti tamamilə ortaya çıxır. Belə ki, əvvəlcə burada Qacarların hakimiyyətdən getməsi naminə Babilərin bütün hərəkətlərinə haqq qazandıran Axundzadə daha sonra İslam dini ilə bağlı əsil mahiyyətini ortaya qoyur. Şübhəsiz, o, bütün bunları edərkən də çox ustalıqla öz anlamında ciddi "sübut və dəlillər"lə çıxış edir.

Məsələn, Axund Molla Sadıq adlı birisinin Təbrizdə cümə xütbəsində 17-ci əsrin məşhur ilahiyyatçısı Əllamə Məhəmməd Bağır Məclisinin əsərlərinə, xüsusilə də "Həqqül-Yəqin" kitabına istinadən cəhənnəmə düşəcək müsəlmanların vəziyyətini təsvir etməsini,[787] Axundzadə çox böyük məharətlə İslam dininin əleyhinə istifadə etməyə çalışmışdır. Çünki Molla Sadıq, Əllamə Məclisinin həmin kitabna istinadən deyir ki, bu dünyada bir səhv iş görən insan bu pis əməlinə görə, o dünyada dəfələrlə yanıb yenidən əvvəlki halına qaytarılacaq. Bu dünyada səhv edib o dünyada dəfələrlə yanmaq istəməyən müsəlman da **cəhənnəm qorxusu** ilə elm və sənaye öyrənmir, digər millətlərlə söhbət etmir. Axundzadəyə görə, əgər Allah adildirsə, ancaq bu məsələdə ədalət prinsipi gözlənilmir. Çünki əgər bir müsəlman bu dünyada bir yanlış iş görübsə o dünyada da bunun müqabilində bir cəza verilməlidir. Ancaq bu dünyada etdiyi hər bir səhvə görə insan axirətdə dəfələrlə yanacaqsa, o zaman bu dinin özü də onun Allahı da ədalətli deyildir. Axundzadə yazır: "Əgər cəhənnəm doğrudur, xaliqi-rəhim və adil, nəzərdə bir vücudi-naməhbub, bir vücudi-məkruh və zalim görünür və əgər yalandır, bəs ey vaizlər və ey alimlər və ey şarlatanlar, niyə biçarə avamı pərvərdigarı-aləmin niəmatından məhrum edirsiniz? Niyə onun eyşini təlx eləyirsiniz? Niyə onu cəhənnəm qorxusu ilə qoymursunuz sair millət ilə mülaqat edə və ülum və sənayə öyrənə? Dünya gör-götür

[787] Quliyev İbrahim. Əllamə Məclisi və onun "Biharül-ənvar" əsərinin hədis tarixində yeri. Bakı, "Nurlar" NPM, 2018

dünyasıdır, siz bu içarə avamı bu növ pərpuçat ilə qoymursunuz niəmati-ilahidən bərxudar olmağa. Nəğəmat çalma, haramdır; nəğəmata qulaq asma, haramdır; nəğəmat öyrənmə, haramdır; teatr, yəni tamaşaxana qayırma, haramdır; teatra getmə, haramdır; rəqs etmə, məkruhdur; rəqsə tamaşa etmə, məkruhdur; saz çalma, haramdır; saza qulaq asma, haramdır; şətrənc oynama, haramdır; nərd oynama, haramdır; rəsm çəkmə, haramdır; evdə heykəl saxlama, haramdır". [788]

Gördüyümüz kimi, Axundzadə bu məsələləri elə bir formada ortaya qoyub izah edir ki, ilk baxışda onun haqlı olduğu şübhə doğurmur. Bu anlamda, burada da doğru ifadə edir ki, bütün bu sadalananlar orta vəziyyətdə icra olunsalar heç bir problem olmaz. Çünki insanın təbiətində hüzn qədər fərəhin də öz yeri vardır ki, əgər fərəh qüvvəsi yetərincə olmasa adamın müvazinəti olmaz. Deməli, insanlar elm və əxlaq əsasında işlərini görməlidirlər, cəhənnəm qorxusu ilə deyil. Bununla bağlı Axundzadə yazırdı ki, kim düşünürsə müsəlmanlara cəhənnəm qorxusu ona görə lazımdır xalqın malını əlinə düşəndə yeməyə, özgənin qızına, arvadına sataşmaya və s. bütün bunlar da çox vaxt söz olaraq qalır. O yazır: "Tamam oğrular, quldurlar və qatillər əvamünnasdan və cəhənnəmə inanan kəslərdən zühur edər. Heç ürəfadan oğru, ya quldur, ya qatil görübsənmi? Afriqiyyədə cinsi-bəşərdən ətfali-xurdsali-zükuru tutub, eyni qəsavəti-qəlb ilə xacə edib məmaliki-islamiyyədə heyvanat kimi satanlar və oları iştira edənlər, tamam cəhənnəmə etiqad edənlərdirlər və bu ətfali-məsumənin bədbəxt olmaqlarına səbəb üqəla müsəlmanlardan olan şütərilərdirlər ki, həcc mövsümində və sair məqamlarda onların iştirasına talib olurlar".[789] Bir sözlə, Axundzadə belə qənaətə gəlir ki, İslam dinindəki cəhənnəm qorxusu müsəlmanları nəinki düz yola yönəldir, tam əksinə daha da pis əməllərə sürükləyib aparır. Ona görə də, cəhənnəm qorxusu ilə müsəlmanlara nə qadağalar qoymaq, nə də onların hüquqlarını əllərindən almaq doğru deyildir.

Axundzadə cəhənnəm qorxusu məsələsinin şərhindən sonra, Molla Sadığın vəzində Əllamə Məclisinin "Həqqül-yəqin" kitabına istinadən imam Mehdinin adı ətrafında formalaşmış rəvayətlərə, onun

[788] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. II cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005, s.52
[789] Yenə orada, s.53

adından sui-istifadə olunmasına toxunmuşdur. Axundzadə iddia edir ki, tarixi bilgilərə görə 11-ci imam Həsən Əsgərin ya oğlu yox imiş, ya da olmuşsa da uşaq ikən qətl olunubmuş. Ancaq din adından çıxış edən qurdlar, şarlatanlar başqa bir əfsanə uydurublar. Molla Sadığın vəzində də Əllamə Məhəmməd Bağır Məclisiyə istinadən iddia olunur ki, Həsən Əsgərin oğlu imam Mehdi qeybə çəkilibdir və dünyada zülm dolub-daşanda zühur edəcəkdir. Hətta, 11-ci imam Həsən Əsgəri iddia edir ki, imam Mehdi və digər imamlar ananın rəhmindən deyil budundan dünyaya gəliblər. Axundzadə Kəmaülüddövlənin dilindən açıq şəkildə deyir ki, bütün bunlar cəfəngiyatdan başqa bir şey deyildir: "Əzizim Cəlalüddövlə, bu hər cür əfsanədən və hər qism möcüzədən də mənasızdır. Ancaq bunu on birinci imam Həsən Əsgəri həya etməyib deyir və Səfəvilər əsrində din rəhbərlərinin ən məşhuru olan axund Molla Məhəmməd Bağır Məclisi də ar etməyib bunu təsdiq edir. Keçmiş alimlərin bir sıra əsərləri ilə ona çatmış müxtəlif xəbərlər əsasında bunu müsəlman vaizləri, utanmadan daima məscidlərin minbərlərindən xalqa elan edirlər. Budur, insanı onun vasitəsi ilə bu cür cəfəngiyata inandıran düşüncəsizlik". [790]

Axundzadəyə görə, Həzrət Nuhun təqribən min il, Həzrət Loğmanın 3 min il yaşaması, ya da Həzrət Xızrın daim yaşar olması kimi fikirləri nə qədər cəfəngdirsə, imam Mehdinin də qeybə çəkilib bir gün zühur etməsi eyni dərəcədə yalandır. Bu anlamda da, İmam Cəfəri Sadiqin iddia etdiyi kimi, imam Mehdinin iki qeybəti olacaqdır: birisi qısa ki, adına qeybəti-suğra deyirlər; birisi uzun ki, adına qeybəti-kübra deyirlər, [791]heç bir elmi əsası yoxdur. Axundzadə yazır: "Ey Cəlalüddövlə, madam ki, sən və sənin həmməzhəblərin, elmi-təbiətdən və elmi nücumdan xəbərdar deyilsiniz və madam ki, xəvariqi-adati və möcüzati mümtəni və qeyri-məqdur bilməyə sənin və həmməzhəblərin əlində bir qaideyi-elmiyyə yoxdur, sən və onlar həmişə xəvariqi-adatə və möcüzatə və caduyə və sehrə və məlaikəyə və cinnə və şəyatinə və divə və pəriyə və sair bu qəbil mövhumatə inanacaqsınız və həmişə cəhalətdə qalacaqsınız". [792]

[790] Yenə orada, s.57
[791] Yenə orada, s.60
[792] Yenə orada, s.63-64

Məhz bu məsələyə münasibətini ifadə edərkən də Axundzadə real aləmin mövcudluğunu, özü də özbaşına mövcud olduğunu, öz qanunu ilə, yəni öz vücudunda bir başqa xarici vücuda möhtac olmadan mövcudluğunu irəli sürmüşdür.[793] Burada o materializm mövqeyindəın çıxış etməsi ilə yanaşı, ancaq bu düşüncəsində daha çox bütün kainatı vahid qüvvə kimi qəbul edən Ə.Cami, M.Şəbüstəri, Ksenofan, Petrarka, Mönteksye, Volterlə eyni düşündüyünü yazır: "...deyirik ki: külli-kainat bir qüvveyi-vahidə və kamilədir, yəni bir vücudi-vahidi-kamildir, latühsa kəsəratda və müxtalif əşkalda və ənvada zühur edibdir. Bilaixtiyar öz təhti-qanununda, yəni təhti-şürutunda".[794] Bir sözlə, Axundzadəyə görə kainat vahid və kamil bir qüvvə olub əvvəli də budur axırı da budur, əvvəli olmadığı kimi sonu da olmayacaq, zaman və məkan da yalnız materiya daxilində mövcuddur: "Əgər deyəsən ki, vücudun öz-özünə zühura gəlməyi mahaldır, bu kainat gərək bir özgə vücudun iradəsi ilə zühur edə. Pəs haman özgə vücud da, bu dəlil mucubincə bəheysiyyəti ki, vücuddur, gərək başqa bir vücudun iradəsinə mövqif ola və haman başqa vücud da bir qeyri vücudun xahişinə möhtac ola. Habelə nəhayətiz, bu, təsəlsülə çəkər, ayağı bir yerdə bənd olmaz".[795]

Beləliklə, Axundzadənin gəldiyi qənaətə görə, materiya öz-özünün səbəbidir, onun yaranışını kənarda axtarmaq mövhumatdan başqa bir şey deyil, çünki onun nə əvvəli var, nə də sonu olacaqdır. Kainatda mövcud olan bütün zərrələr də bir yerdə vahid vücudu təşkil edir ki, həmin vücudi-vahiddə yaradan da özüdür yaradılan da özüdür. Bu anlamda heç bir zərrənin də digər zərrə üzərində hökmü ola bilməz, çünki hamısı vücudi-vahidin, yəni materiyanın parçasıdır. Axundzadəyə görə, bu dünyada Günəşin öz funksiyası, Ayın da öz funksiyası var, birinin digərinin işinə qarışması materiya qanunlarına ziddir. Deməli, Kainat bir vahidi-vücud olub, burada bir zərrənin digər zərrə üzərində hökmü də ola bilməz. Bundan sonra Axundzadə belə bir nəticəyə gəlir: "Bu elm qayda-qanunlarına görə, külli-xəvariq-adat, yəni külli-xilafi-qanun əməl misli-möcüzat və kəfü kəramət və cadu və sehr və rəml və cəfr və kimya mümtəne olur və külli-məlaikə bizim

[793] Yenə orada, s.64
[794] Yenə orada, s.64
[795] Yenə orada, s.65

kürəmizdə və külli-əcinnə və şəyatin və div və pəri və bunların əmsalı, mövcudati-xəyali görünür. Saniyən, bu bəyan olunan əqidəni qoyuruq kənara, qail oluruq ki, bu aləm mövcuddur vücudi-küllün vasitəsi ilə ki, mənbədir və cəmi mövcudat haman küllə nisbət cüzvüdür; mövcun nisbəti dəryaya olan kimi, hübabın nisbəti suya olan kimi və cəmi cüv ayrılıbır haman külldən və vücudi-küll əsldir və vücudi-cüzv fərdir. Bu fərd genə əslə rücu edəcəkdir, yəni dərya təməvvüc edəcək, mövc qalxacaq, genə mövc pozulacaq, dəryaya ricu edəcək, su hərəkət edəcək, hübab qübbələnəcək, sonra genə pozulacaq, suya vasil olacaq". [796]

Axundzadəyə görə tək və çoxluq bir-birindən asılıdır, onları vəhdətdə görmək lazımdır. Vaxtilə Brəhmən, Şəms Təbrizi, Mövlana, Spinoza və başqaları da bütün zərrələrin, cüzvlərin külldən zühura gəldiyini iddia edib, onları vəhdəti-vücud kimi qəbul etmişlər. Onlardan birinin digəri üzərində ixtiyarı da yoxdur, çünki küll və cüzv başla əl kimidirlər, bu anlamda özü-özünə deyə bilməzlər ki, məni tanı ya da tanıma. Axundzadə yazır: "Ondan ötrü ki, hər ikisi şeyi-vahiddir, kəmali-qürbətdə, məhz büruzi babında müəyyən olan qüvvənin və şürut dairəsində. Aya, cüzv külldən bir şey təmanna etsə, küll necə yerinə yetirə bilər? Aya, küll cüzvdən bir şey xahiş etsə, cüzv necə o xahişin əncamını bacarır? Çünki nə külldə ixtiyar var, nə cüzvdə. Aya, küll cüzvə necə təklif edə bilər ki, sən mənə sitayiş elə? Aya, baş necə ələ deyə bilər ki, sən mənə ibadət elə, yəni şeyi-vahid özü-özünə necə təklifi-ibadət edə bilər? Pəs mucid və mövcud oldu vücudi-vahid bir qüvveyi-qadirə və kamilə öz təhti-qəvaninində bilaixtiyar". [797] Bu anlamda Mənsur da "ənəlhəqq" dedikdə, mən və külün bütünlüyündən çıxış etmişdir. Yəni burada əsas olan küll və cüzvün biri-birini, özü-özünü tamamlamasıdır. Axundzadəyə görə, bir-birinə qarşı bu dünyada mücadilə verən Musa və Firon, Məhəmməd Peyğəmbər və Əbucəhl də öz əsillərinə qayıdanda yenə də vahid vücud olurlar.[798]

O, belə bir nəticəyə gəlir ki, vahid vücud deyilən qüvvə materiyadan başqa bir şey deyildir. Yer kürəsi də materiyanın, təbiətin

[796] Yenə orada, s.67-68
[797] Yenə orada, s.69
[798] Yenə orada, s.71

qanunları çərçivəsində`idarə olunur, hansısa mövhumi qüvvə tərəfindən deyil. O, yazır: "Doğrudan da varlığın səbəbə möhtac olması haqqındakı dəlillərin zəifliyi gün kimi aydındır. Naturalistlər şəriətçilərə deyirlər: Səbəblərin silsiləsi ya sonsuz olaraq uzanmalıdır, ya da siz gərək bir yerdə dayanıb etiraf edəsiniz ki, varlıqlardan bir varlığa səbəb lazım gəlmir. Birinci surətdə silsilənmə lazım gəlir, ikinci surətdə varlıq üçün səbəbiyyət rəf olur və sübut olunur ki, səbəbsiz varlıq ola bilər. O halda biz nə dəlil ilə təsdiq etmirik ki, həmin səbəbsiz vücud görünməyən, şübhəli və mövhum varlıq deyil, elə bu görünən və hiss olunan kainatın özüdür? Və siz nəyə istinadən deyəcəksiniz ki, kainatın varlığına bir səbəb müqəddəm olmalıdır? Halbuki bizim və sizin etiqadımıza görə müəyyən bir yerdə dayanmaq zəruridir. Belə olduqda, incəlikləri düşünən ağılın göstərdiyi kimi kainatın öz varlığında dayanmağımız layiq deyilmidir?".[799]Bu anlamda varlığın mümkün varlıq və vacib varlığa bölünməsinin də əleyhinə çıxan Axundzadəyə görə, əşya öz mahiyyəti və əslində səbəbə möhtac deyil, o, ancaq bir növdən başqa növə, bir haldan başqa hala keçəndə səbəbə möhtacdır: "Bizim münaqişəmiz növləşmədə və dəyişmədə deyil, varlıq dedikdə məqsədimiz əşyanın mahiyyətidir və bu mahiyyət bu varlıqdır, heysiyyətincə sırf yoxluğun ziddidir; küllivarlıq heysiyyətincə vahid, kamil və mühitdir; yəni bütün çoxluqların maddəsinin cameidir və çoxluqları öz növləşmə və dəyişmələrində bir-birinə möhtacdır. Deməli, əşyanın mahiyyəti vacibül-vücuddur və əşyanın məcmuu olan kainat başqa mahiyyətə möhtac deyildir və səbəbə ehtiyacı yoxdur, kainatı mahiyyətcə varlığı mümkün saymaq olmaz və səbəbə möhtac olmasını düşünmək düzgün deyil, əks təqdirdə silsilənmə göz qabağdandır". [800] Axundzadə yazır ki, çarvakların da etiqadına görə, materiyada nə ilahi bir qüvvə var, nə də cənnət və cəhənnəm mövcuddur; materiya və təbiət öz təbii qanunlarına görə idarə olunur.[801] Ruh deyilən anlayışda yalnız bədənlə bir yerdə mövcud ola bilər. yəni bədən var olduqca ruh da var, bədən öldükdən sonra ruh var ola bilməz. [802]

[799] Yenə orada, s.133
[800] Yenə orada, s.134-135
[801] Yenə orada, s.88-89
[802] Yenə orada, s.94

Axundzadə iddia edir ki, bu anlamda səmavi dinlərin, o cümlədən İslam dininin ortaya atdığı Yaradan məsələsi uydurmadan başqa bir şey deyildir. Üstəlik, İslamda təsvir olunan Allah ədalətdən uzaq, daim qarğış qarğıyan, qərəz sahibi bir Yaradandır. O, yazır: "Əgər həqiqətdə biz tək xəlq edənin və misilsiz bir yaradıcının varlığına qail olsaq, o xəlq edən və yaradıcı şəksiz və şübhəsiz bizim peyğəmbərin Quranda bizə göstərdiyi Allah deyildir". [803] Eyni zamanda, o, hesab edirdi ki, İslamdakı Allah anlayışı despotizmi[804] təbliğ etdiyi üçün, ərəblərin qələbəsindən sonra "İran"da müxtəlif məzhəblər, yəni şafei, hənəfi, ismaili, əliallahi, şiəliik məzhəbləri ortaya çıxmışdır və hazırda da "iranlılar" babilik əqidəsinə meyil göstərirlər.

Axundzadə iddia edirdi ki, xristianlıqda da məhz bu cür məzhəblər, cərəyanlar vasitəsilə müsbət dəyişikliklər etmək mümkün olmuşdur. Yəni vaxtilə xristianlarda indi müsəlmanların yaşadığı mövhumatçı, fanatik vəziyyətdə olublar, ancaq bir sıra yeni məzhəblərin, o cümlədən protestantizmin sayəsində tərəqqiyə üz tutublar. Bu baxımdan ingilislər, amerikanlar və bir sıra başqa Avropa xalqları zahirən xristianlıqda qalıb əslində həqiqətdə protestant olub əqlə, məntiqə tabe olduqları kimi, müsəlmanlar da protestantların yolunu təqib etməlidirlər. O, yazır: "Necə ki, ingilislər, amerikanlar və bir sıra başqa Avropa xalqları zahirən xristian olsalar da, həqiqətən protestantdırlar. Yəni zahirən məsihə məzhəbdirlər, batinən əqlə tabedirlər...". [805] Deməli, Axundzadə də müsəlmanların zahirən müsəlman olmalarını, ancaq əslində isə islam protestantı olub əqllə hərəkət etməsini məqbul hesab etmişdir. O, iddia edirdi ki, XII əsrdə yaşamış ismaililərinin başçılarından Əla Zikrihissəlam da məhz islam protestantı olmuşdur.

Beləliklə, çox təəssüflər olsun ki, Axundzadə "İran" xalqının bədbəxt olmasını əsaslandırmaq üçün, İslam dini və onun peyğəmbəri haqqında həqiqətəuyğun omayan fikirlər söyləməkdən belə çəkinməmişdir. Axundzadə, Əla Zikrihissəlamın dili ilə Peyğəmbəri çoxarvadlılıqda, oğulluğu Zeydin arvadına göz dikib onu almaqda,

[803] Yenə orada, s.101
[804] Yenə orada, s.73
[805] Yenə orada, s.76

Ayişə ilə erkən nikaha daxil olmaqda, hicabı ortaya atmaqla qadınların hüquqlarının əlindən alınmasında ittiham etmişdi: "Məgər peyğəmbərin iyirmi iki nəfər övrəti və cariyəsi ona kifayət etmirdi və lazım idi ki, Zeydin övrətindən dəxi təməttö tapsın? Məgər Allahlıqda başqa işlər yox idi və laməhalə bu gunə ləğviyyata dəxi mültəfit olmaq lazım idi?". [806]

Üstəlik, Axundzadə Əla Zikrihissəlamın dili ilə yazır ki, peyğəmbər bir çox ayələri öz məqsədinə uyğun olaraq qələmə almışdır. Belə ki, arvadlarına başqa müsəlmanlar göz dikməsinlər deyə hicab məsələsini, eyni zamanda özündən sonra qadınlarının başqalarıyla evlənməsinə qadağan edən ayələri Allahın adından demişdir.[807] Ona görə Əla Zikrihissəlam İsmaililər dövlətinin başına keçdikdən sonra çoxarvadlılığı, hicab bağlamağı ləğv edir və digər yenilikçi addımlar atır. Axundzadə yazır: "Afərin sənə ey Əla Zikrihissəlam ki, tarixi-hicrinin müddətində bir səin kimi əqəl və həkim zifəzl və sahibi himmət, sahibi-əzm padişah milləti-islam arasında peyda olmadı ki, bu millətin sivilizasiyonuna bais olaydı və bu milləti həmaqətdən və cəhalətdən və bədbəxtlikdən azad edəydi. Əgər millət sənin mətləblərini anlasaydı, indi ingilis milləti və Yeni Dünya sənən xuşəçin hesab olurdular. Zira ki, sən elə bir əsrdə protestantizmi icad etdin ki, olar hələ inkivazision divanlarının atəşgahlarında yandırırdılar. Yəni olar müddəti-mədid səndən sonra sən icad edən protestantizmi anlayıb revolyusiya etdilər və protestantizmi ixtiyar eylədilər". [808]

Daha sonra Axundzadə Həccə getməyin faydasızlığından söz açaraq yazır ki, hicrətdən bu günə qədər müsəlman millətləri bundan nəinki mənfəət əldə etmiş, üstəlik Məkkəyə getməklə borca düşmüş və burada bir çox xəstəlik tapmışdır.[809] Eyni zamanda, o, müsəlman millətlərinin bədbəxtliyinə digər səbəblər kimi, peyğəmbərin gələcəyi düşünməməsi nəticəsində qeyri-müsəlmanların Məkkəyə gedə bilməməsini islamda fiqh elminin binasını yalnız özünə istinad verməsini göstərmişdir. [810] Ona görə ən önəmli məsələlərdən biri də

[806] Yenə orada, s.78
[807]Yenə orada, s. 78, 81-82
[808] Yenə orada, s.87
[809] Yenə orada, s.90
[810] Yenə orada, s.91

odur ki, İslam dini yeniliyin qapısını birdəfəlik bağlamışdır. Axundzadə yazır: "Pəs necə olur ki, hicrətdən min iki yüz il keçdiyi halda onun bəzi hökm qanunları iş və zamanın tələbatı ilə dəyişdirmə və təbəddülata möhtac olmasın? Təəccüblü budur ki, bizim peyğəmbər bösətdən əvvəlki dövrü cahiliyyət dövrü adlandırır. Xəbəri yoxdur ki, öz bösətindən sonra millətinin əl-qolunu bağlayaraq, onu daha şiddətli cahiliyyət dənizinin dibinə atmışdır. Bösətdən əvvəlki cahiliyyətdən xilas olmaq asan idi, bösətdən sonra isə cahiliyyətdən xilas olmaq, gördüyümüz kimi çətindir. Pəs İslam xalqlarının ağıl və fikir sahiblərinə fiqh elmindən hər cür dəyişmə, yeniləşdirmə və artırma yolu bağlı olduqca, bu xalqlar əbədi olaraq geridə qalacaqlar, dünya xalqlarının ən bədbəxti olub, heç vaxt tərəqqi yoluna qədəm qoya bilməyəcəklər". [811]

Axundzadənin "Kəmalüddövlə məktubları"nda Kərbəla hadisələri ilə bağlı geniş yayılmış təziyədarlıq məsələsini də tənqid edərək bunu, şiəliyin əsas problemlərindən biri olduğunu yazmışdır. Ona görə, təziyədarlığa əvvəlcə Deyləmilər rəvac vermiş, Səfəvilər isə öz siyasətləri naminə genişləndimişlər ki, həmin dövrdən etibarən "İran"da bərqərar olmuşdur. Axundzadə yazırdı ki, təziyədarlığın heç bir kəsə xeyri yoxdur, o cümlədən də "İran" xalqına: "Əgər əhli-İran sahibi-qeyrət və təəssüb olsaydılar, gərək idi Sasaniyan dövlətinin zavalına və Mehbadiyanın qəvaninin ifnasına və vətənlərinin xarabalığına və millətlərininin zillətinə və korluğuna təziyədar olaydılar, nəinki kəmali-biqeyrətlikdən və binamusluqdan bir qövmün müsibətinə əzadar olublar ki, bular ilə nə həmvətəndirlər və nə həmzəban və nə həmcinsdirlər və nə həmməşrəb. Bəlkə hər cəhətdən bulara biganə və cəmi sifatda bulara müğayir və qiyamətədək buların tirəbəxtliklərinə baisdirlər". [812]

Beləliklə, Axundzadəyə görə, müsəlman xalqları dünyəvi elmləri və Avropa mədəniyyətini mənimsəyib İslam qayda qanunlarından imtina etmədiyi vaxta qədər "İran"dakı Babilik kimi yeni məzhəblər ortaya çıxacaq. O, yazır: "Təbrizdə çox babi var, amma heç kəs qorxusundan dodaq tərpədə bilmir. Amma yəqinimdir ki, Bab dəxi bu növ pərpuçatı bir özgə libasa geydirib meydana

[811] Yenə orada, s.93
[812] Yenə orada, s.99

çıxıbdır. Amma Babın iki hökümü ki, öz Quranında, rüfəqanın təqririnə görə, bəyan edibdir, hökmi-filosofanə nəzərə gəldi. Birisi budur ki, qadın tayfası gərək cəmi rüsumi-azadiyyətdə və cəmi hüquqi-bəşəriyyətdə kişi tayfası ilə bərabər ola və gərək qadın tayfasına dəxi kişi tayfası kimi tərbiyə verilə və madam ki, qadın tayfası şövhər ixtiyar etməyibdir, güşadə-ru ola və şəvhər ixtiyar edəndən sonra hizi-namus təqaza edir ki, pərdənişin və məsturə olsun və əcnəbilərin ixtilatından və irtibatından etira etsin". [813]Axundzadənin fikrincə, Azərbaycan bablarından Qürrətül-Eynin güşadə-ru olmağı da bu hökmün mahiyyətincə imiş. Babilikdə ikinci məsələ odur ki, aləmi təbitədə heç bir vücuda və şeyə nəcis itlaq olunmağını Bab doğru görmür, sadəcə bir para vücudu və əşyanı kərih bilir: "Vaqeən bu iki hökm bimisl ehkamdan hesab oluna bilir; xüsusən ikincisi ki, əgər İranda mütədavil olsaydı, dəxi dünyada cühud millətindən başqa heç yerdə vasvası vücudu tapılmazdı". [814]

Bütün bunlardan sonra Axundzadə "İran" xalqını inandırmağa çalışır ki, onun məqsədi bu xalqı tamamilə ateist, dinsiz və imansız etmək deyil, əksinə onları xoşbəxt etməkdir. Axundzadə "İran" xalqının xoşbəxtliyini isə üç amildə görür: 1) farsların şan-şövkətini, tarixini, fars şahlarının adilliyini yenidən farslara xatırlatmaqda, ən əsası ərəblərdən, müəyyən qədər də türklərdən üstün xalq olmalarını onlara başa salmaqda, 2) "İran" millətini bu günə salan islam, eləcə də bu dinin qurucusu olan Məhəmməd peyğəmbəri "ifşa" etməkdə, 3) Qərb-Avropa mədəniyyətinə tamamilə təslim olmaqda. Bir sözlə, Axundzadə inanır ki, farslar islamaqədərki tarixlərini və öz milli kimliklərini öyrənsələr, islamın əsil mahiyyətini, onun peyğəmbərinin həyat tərzini başa düşsələr, ərəb əlifbasının çətinliyini anlasalar və Avropa mədəniyyətinə təslim olsalar nicat yolu tapacaqlar.[815]

Avropa filosoflarının əqidəsində olan[816] Axundzadə özü «fars və Avropa təəssübkeşinə» çevrilməsini «Kəmalüddövlə»nin sonuna yaxın, Cəmalüddövləyə yazdığı məktubunda belə etiraf edir: «…ancaq bu gün anladıq ki, biz parsilərin evladlarıyıq, bizə yolkəsən

[813]Yenə orada, s.108
[814] Yenə orada, s.109
[815] Yenə orada, s.135
[816] Yenə orada, s.123

ərəblərin təəssübü deyil, parsilərin təəssübü vacibdir; yəni din təəssübü fərz deyil, vətənin həmcinslərin, həmvətənlərin və dildaşların təəssübü fərzdir. Necə ki, avropalıların adətidir, dini puç sayırlar, vətən və el təəssübünü qeyrətlilik əlaməti və şərəf qazanmaq səbəbi bilirlər». [817] Farsların təəssübünü çəkməyə başlayan Axundzadə bunun da, səbəblərini açıqlayır. O yazır: «Sən təəccüb etmə ki, mən parsilərə bu qədər gözəl sifətləri istinad edirəm. İnkar edilə bilməz ki, parsilər və zərdüştilər və İranın bütün farsdilli müsəlmanları (yəqin ki, bu zaman Axundzadə Azərbaycan türklərini və Qacarlar dövlətində yaşayan başqa xalqları nəzərdə tutur-F.Ə.) fitrətən hüsn-əxlaqda və hərəkətlərində bütün millətlərin qabaqcıllarıdır». [818]

Axundzadənin bu fikirləri açıq şəkildə ortaya qoyur ki, o fars, erməni, rus millətçi-ziyalılarının (erməni Mirzə Melkum xan, rus Nikolayi və b.) təsiri altında Azərbaycan xalqının mənşəyini farsdilli müsəlman kimi izah etmişdir. Bəlkə də, Axundzadənin «Kəmalüddövlə məktubları» əsərində ortaya çıxan «fars təəssübkeşliy»ni hansısa mənalara yozmaq mümkün idi, ancaq onun öz əlilə yazdığı məktublar və tərcümeyi-halı, ondakı "farsçılıq-irançılıq" ruhunun təsadüfi olmadığını ortaya qoyur.

Axundzadə 1870-ci illərdə yazdığı bir neçə məktubunda və ən əsası tərcümeyi-halında bir müddət Güney Azərbaycanda yaşadığını, ancaq ulu babalarının fars olub Rəştdən buraya gəldiyini qeyd etmişdir. Mütəfəkkir 1871-ci ildə, zərdüştilərin Tehranda yaşayan rəhbəri Manukci Sahibə ünvanladığı məktublarının birində yazır ki, o (Manukci) yanlış olaraq hesab edir ki, biz başqa-başqa xalqların və məzhəblərin nümayəndələriyik (Manukcinin Axundzadəyə yazdığı məktublarının birində, Axundzadəni fars olmayan başqa bir xalqın – çox güman ki, türk xalqının, nümayəndəsi kimi qələmə verməsinə işarədir. [819] Axundzadə Manukcini və onun timsalında zərdüştiləri, eyni zamanda Qacarlarda yaşayan müsəlmanları inandırmağa çalışır ki, bu ölkədə yaşayanların hamısı farsdillidirlər və bura onların qədim vətənidir. Axundzadə yazır: "Əsrlərdən bəridir ki, vətənimizin düşmənləri vasitəsilə biz sizdən o dərəcədə uzaqlaşmışıq ki, indi siz

[817] Yenə orada, s.128
[818] Yenə orada, s.129
[819] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. III cild. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, s.247

bizi başqa bir xalq və başqa bir məzhəbdə olan adamlar hesab edirsiniz. Mən bu ziddiyyətin aradan qalxmasını arzu edirəm. Qoy bütün iranlılar bir həqiqəti başa düşərək desinlər ki, biz parsların övladlarıyıq, İran bizim vətənimizdir. Hümmət sahibi olmaq, ülviyyət axtarmaq, qeyrət və namus sahibi olmaq bizdən öz həmcinslərimiz, həmdillərimiz və həmvətənlərimizin təəssübünü çəkməyi tələb edir. Biz yadların, yolkəsənlərin, qaniçənlərin təəssübünü çəkməməliyik".[820] Bununla da Axundzadə öz milli kimliyini farslarla bağlamağa çalışmış, yaxud elə bu cür də etmişdir. Axundzadə yazır: "Mən özüm zahirən türk olsam da, əslim parslar nəslindəndir. Ulu babam Hacı Əhməd Rəştdən gəlib, Azərbaycanda vətən tapmışdır".[821] Axundzadə 1870-ci ilin sonlarında, özünün yazdığı tərcümeyi-halında da, milli kimliyini yenə də fars kimi göstərir: "Mənim atam Mirzə Məhəmmədtəqi Hacı Əhməd oğlunun ulu babaları fars qəbilələrindən olmuşdur".[822]

Gördüyümüz kimi, Axundzadə İslam dini və Türk kimliyindən tamamilə uzaqlaşaraq "irançılıq" və "avropaçılıq"ın təsiri altında olmuşdur. Bu səbəbdəndir ki, iran-fars şahlarından, fars şairlərindən ağızdolusu danışmış, hətta Nizami Gəncəvini də fars şairi kimi qəbul etmiş, türklərin isə tarixdə cəmi iki şairinin olduğunu söyləmiş, Füzulini isə şair deyil, sadəcə «nazimi-ustad» saymışdır.[823] Bu məsələ ilə bağlı, bəzi tədiqatçılar (Y.Qarayev və b.) hesab etsələr də ki, Axundzadə bu məsələlərdə təsadüfən «səhv etmişdir»,[824] bununla razılaşa bilmərik. Axundzadə məhz «iran ruhu»nun təsiri altında bu fikirləri söyləmişdir. Bir çox dünya mütəfəkkirləri ilə tanış olan Axundzadənin türk mütəfəkkirlərindən Nəsimini, Nəvaini, Xətayini, Saibi və başqalarını tanımaması, Füzulini isə şair hesab etməməsi təsadüfi yanlışlıq, «səhv» ola bilməzdi.

Eyni zamanda, Axundzadənin bu cür mövqe tutmasında ən yaxın dostu, «ruhül-qüds» saydığı erməni zadəganlarından Mirzə Melkum xan,[825] Qacarların Tiflisdəki baş konsulu Mirzə Hüseyn xan,

[820] Yenə orada, s.142
[821] Yenə orada, s.142
[822] Yenə orada, s.215
[823] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. II cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005, s.152
[824] Yenə orada, s.10
[825] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. III cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005, s.73

rus məmur və ziyalıları (Nikolayi və b.) və masonlar mühüm rol oynamışdılar. Əgər Axundzadə milli-dini kimlik məsələsində türklüyün və islamlığın üzərində daynasaydı, onda onun mübarizəsinin hədəfində Türk xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan türklərinin birliyi olacaqdı. Bu isə, nə havadarlarına arxayın olaraq Qacarları devirmək istəyən farslara, nə Türkiyənin Şərqində və Qafqazda dövlət yaratmaq istəyən ermənilərə, nə də onların arxalarında dayanan və bu bölgədə əbədi nüfuz sahibi omaq istəyən ruslara və masonlara sərf edirdi. Bu mənada onların milli kimlik və başqa ideoloji məsələlərdə Axundzadəyə mümkün təsirləri şübhəsizdir və bu mülahizə daha çox inandırıcıdır. Əks təqdirdə türk məmləkəti Azərbaycanda dünyaya gələn, əvvəlcə nəslini türkmən kimi göstərən, türk insanını maarifləndirməyə çalışan Axundzadənin milli kökünü sonralar farslarla bağlayıb türklərə yuxarıdan aşağı baxması, üstəlik islam dinini tamamilə rədd etməsinə başqa nə səbəb ola bilər?

Bütün bu fikirlərimizi ümumiləşdirərək, onu qeyd etməliyik ki, Axundzadənin dünyagörüşündə ortaya çıxmış «farsçılıq-irançılıq» və «avropaçılıq» təsadüfi olmamış və onu buna sürükləyən siyasi-ideoloji motivlər olmuşdur. Çox böyük ehtimal ki, Axundzadə avropa-rus ideoloqlarının təsiri altında ona aşılanan irançılığı və qərbçiliyi təbliğ etmişdir. Belə ki, hələ XIX əsrdən başlayaraq (yalnız bu əsrdənmi?) Azərbaycan türkünün şüuruna zorla yeridilən «sən türk deyil, farssan», «sən türk deyil, iranlısan (persiyan)», «sən türk deyil, tatarsan» ideolojisi Axundzadədən yan ötməmişdir. Bunun da nəticəsində Axundzadənin yaradıcılığının əsas hissəsində farsların tarixini, mədəniyyətini, dövlətçiliyini, fəlsəfəsini tərənnüm etmək, hətta farsların dini saydığı zərdüştlüyün əsaslarını öyrənmək başlıca yer tutmuşdur. Doğrudur, bütün bunlar Axundzadənin nə fars olması, nə də fars-iran millətinin nümayəndəsi kimi tamamilə farslara və avropalılara xidmət etməsi anlamına gəlməsə də, ancaq ortada olanları da inkar edə bilmərik.

Demək istədiyimiz odur ki, Axundzadənin fəlsəfi dünyagörüşü, hətta onun materialist baxışları belə Qərb fəlsəfəsi və İran-Zərdüştlük adət-ənənələri üzərinə köklənmişdir. Yəni Axundzadənin fəlsəfəsinin əsasında bir tərəfdən İslam dininin, Ərəb və Türk mədəniyyətinin bu və ya digər anlamda inkarı, digər tərəfdən isə Qərb materialist

fəlsəfəsinin müdafiəsi və İran-Zərdüştlük ənənələrinin dirçəldilməsi dayanmışdır. Bu o deməkdir ki. Axundzadə də bir fəlsəfə varsa (şübhəsiz də, az-çox var), bu fəlsəfə sırf ontoloji və qnoseoloji problemlərlə bağlı olub, onlara aid əsərlər yazmaqla deyil, daha çox Qərb fəlsəfəsini və irançılıq-zərdüştlük ideyalarını tərənnüm etmək, bunu müqabilində isə İslam fəlsəfəsini və bu fəlsəfəyə inanan xalqların, ən çox da öz təbrincə desək, farsdilli müsəlman xalqların dini-fəlsəfi inamlarını sarsıtmağa, aradan qaldırmağa yönəlmişdir. Hər halda, bu bizim Axundzadənin dünyagörüşü ilə bağlı gəldiyimiz bir nəticədir. Ancaq bütüövlükdə bu nəticə Axundzadənin Azərbaycan Türk mədəniyyətində və fəlsəfəsində oynadığı hər hansı müsbət rolun da inkarı anlamına gələ bilməz. Bütün hallarda Axundzadə, son dövr Azərbaycan xalqının fəlsəfəsinə xeyli dərəcədə öz dərin təsiri ilə yadda qalmışdır. Bizcə, bunu da gözardı etmdən, ancaq istənilən halda Axundzadənin Azərbaycan Türk fəlsəfə tarixində obyektiv qiymətini də verməyi bacarmalıyıq.

NƏCƏF BƏY VƏZİROV

Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən Nəcəf bəy Vəzirov (1854-1926) 1854-cü ildə Şuşada bəy ailəsində anadan olmuşdur. O, ilk təhsilini Şuşada alaraq fars və rus dillərini öyrənmişdir. 1863-cü ildə Bakıya gələrək rusdilli "Realnaya gimnaziya"ya daxil olan Vəzirov burada ona dərs verən H.Zərdabi ilə yaxından tanış olur və 1873-cü ildə onlar bir yerdə Axundzadənin "Hacı Qara" dramını səhnələşdirirlər. Maraqlıdır ki, o, özünü Azərbaycan milli teatrının banisi kimi də qələmə vermişdir. Vəzirova görə, milli teatrın banisi kimi Zərdabinin adının göstərilməsi doğru deyildir.[826] Biz isə hesab edirik ki, Zərdabi ilə tanışlıq və onunla bir yerdə Azərbaycan Türk teatrının əsasını qoyması, daha sonra "Əkinçi" qəzeti ilə əməkdaşlığı Vəzirovun sonrakı həyatında mühüm rol oynamışdır. Eyni zamanda, onun dünyagörüşünün formalaşmasında Moskvada Petrovski-Razumovski akademiyasında aldığı təhsil (1874-1878) də öz təsirini göstərmişdir. Hətta, onun 1878-ci ildə Moskvada türk (Azərbaycan) tələbələrlə birlikdə "İmdadiyyə" adlı cəmiyyət təşkil etməsi barədə də məlumatlar var.[827]

1878-ci ildə Petrovski-Razumovski akademiyasını bitirdikdən sonra Yelizavetpol (Gəncə) quberniyasının Dilican qəsəbəsində meşəbəyi vəzifəsinə təyin edilən Vəzirov 1890-cı ilə qədər burada yaşamışdır. 1890-1895-ci illər arasında Qazaxda və İrəvanda müxtəlif işlərdə işləyən Vəzirov, 1895-ci ildə Bakıya gəlmiş, 1903-cü ildə Bakı dumasına katib seçilmiş, az sonra da maarif şöbəsi rəisinin müavini vəzifəsinə təyin olunmuşdur. Onun yaradıcılığının 40 illiyi münasibətilə 1913-cü ildə "Yağışdan çıxdıq yağmura düşdük" komediyası Bakıda səhnəyə qoyulmuşdur.[828] O, 1926-cı ildə Çuxuryurd yaylağında vəfat etmişdir. Vəzirovun başlıca ictimai-maarifçi məzmunlu əsərləri aşağıdakılardır: "Əti sənin, sümüyü mənim"(1873), "Müsibəti-Fəxrəddin" (1896), "Sonrakı peşmançılıq

[826] Vəzirov N. Əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, s.416-417
[827] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, Bakı, Elm, 2011, s.597
[828]Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi.Ali məktəblər üçün dərslik. "Maarif", Bakı, 1966, səh.450

fayda verməz" (1890), "Adı var, özü yox" (1891), "Pəhləvananın-zəmanə" (1900) və b.

Hesab edirik ki, Vəzirovun dünyagörüşündə əsas yeri ictimai-maarifçi məsələlər tutmuşdur ki, bunun da milli məsələ ilə birbaşa bağlılığı şübhəsizdir. Yəni onun dünyagörüşündə daha çox əxlaq-tərbiyə məsələsi, dini xürafat və dini mövhumatın tənqidi, millətin oyanışı və yeniləşmə hərəkatı bir yerdə öz ifadəsini tapmışdır. Ancaq onu da hökmən ifadə etməliyik ki, M.F.Axundzadə, Mirzə Kazımbəy qədər olmasa da, N.Vəzirov da rus-Moskva elmi-mədəni mühiti çərçivəsində yaşayarkən az da olsa, ilk dövrlərdə ruslaşdırma ideologiyasının təsiri altında olmuşdur. Bu anlamda Vəzirovun ictimai-maarifçilik dünyagörüşünü iki mərhələyə: 1) rus-Avropa mədəniyyətinin təsiri altında ictimai-maarifçilik baxışları, 2) milli-dini mədəniyyətin təsiri altında ictimai-maarifçilik baxışlarına, bölmək olar.

Rus-Avropa mədəniyyətinin təsiri altında dini və ictimai-maarifçilik baxışları. O, Moskvada oxuyarkən rus və başqa millətlərlə müqayisədə soydaşlarının çox avam və millət təəssübkeşliyindən uzaq olması qənaətinə gəlmişdir ki, bunun kökünü son əsrlərə aid gerilikçi-məhdud-mühafizəkar İslam mədəniyyətində ya da işğalçı rus-avropa mədəniyyətində axtarmaq əvəzinə bütün problemləri yalnız milli-dini adət-ənənələrdə görmüşdür. Məhz bunun nəticəsi idi ki, o, "Əkinçi"yə yazdığı məqalələrində (1875-1877) türk-müsəlman xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan türklərinin başqa millətlərlə müqayisədə geriliyinə səbəb olaraq yalnız milli-dini adət-ənənələri göstərmişdir. Hətta, bu anlamda o da, milli adət-ənənələrdəki geriliyi rus-avropa şovinistlərinin nəzərində guya barbar olmuş Dəşti-Qıpçaq əhli ilə müqayisə etmişdir. "Doğrudur, bizim müsəlmanlar arasında arif və qanacaqlı şəxslər çoxdur, amma bizim bəzi işlərimizə baxan gərək bizi Dəşti-Qıpçaq əhli hesab etsin. Buna səbəb odur ki, bizim adəti-qədimə zəmanə rəftarı ilə düz gəlmir. Biz qanacağımızı artırmağa səy edəndə adəti-qədimələri dəyişdirməyə səy etmirik».[829]

Əlbəttə, Vəzirovun həm öz millətinə, həm də ruslara və digər slavyanlara mədəniyyət bəxş etmiş Dəşti-Qıpçaq türklərinə bu cür

[829] Vəzirov N. Əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, s.408

yanaşması kökündən yanlış idi. Doğrudur, Vəzirovun məqaləsində qeyd etdiyi ki, həmin dövrdə Quzey Azərbaycanda qız qaçırma kimi xoşagəlməz hadisələr yaşanmış və digər xoşagəlməz olaylar da olmuşdur. Ancaq bütün bunları ümumiləşdirərək həm Azərbaycan türklərinin adət-ənənələrinə, həm də Dəşti-Qıpçaq türklərinə yuxarıdan aşağı baxmaq doğru deyildi. Şübhəsiz, bu cür siyasəti yürüdən çar Rusiyası idi ki, ruslar məhz Dəşti-Qıpçaq dövlətini hiyləgərliklə devirərək onun dövlətçiliyi və mədəniyyəti üzərində yüksəlmişdir. Çar Rusiyası vaxtilə Dəşti-Qıpçaq türklərinin tarixini, dövlətçiliyini, mədəniyyətini yox etdikləri kimi, indi də digər Türk xalqlarının adət-ənənələrini aşağılayaraq, onlara "yeni mədəniyyət", əslində də rus mədəniyyəti qəbul etdirməklə assimilyasiya siyasətini yürüdürdülər. Bir sözlə, çar Rusiyası işğal etdiyi bütün ölkələrdə, o cümlədən də Qafqazda və Quzey Azərbaycanda da milli adət-ənənələri barbar mədəniyyət olaraq şüurlara yeridib, onların yerini rus-avropa mədəniyyəti ilə doldurmaq niyyəti güdürdü. Rus ideoloqları bu yolda da, ən münasib üsul kimi hər xalqın öz ziyalısının milli-dini adət-ənənələrə qarşı çıxıb "yeni mədəniyyət"in vacibliyindən bəhs etmələri üçün şəraitin yaradılmasında görürdülər. Bizcə, ilk dövrlərdə Vəzirov da, məhz ruslaşdırma siyasətinin az-çox təsiri altında olmuşdur.

Bu anlamda Vəzirovun milli adət-ənənələrə radikal yanaşmasının kökü ruslaşdırma siyasəti ilə bağlı idi. O, Qafqaz müsəlmanları-türkləri, o cümlədən Quzey Azərbaycan xalqı arasında mövcud olan qədim adət-ənənələrin aradan qalxması ilə millətin nicat tapacağına inanırdı. Onun fikrincə, bu qədim adət-ənənələrlə millət inkişaf edə bilməz və ondan imtina etmək lazımdır. Çox yazıqlar olsun ki, Vəzirov ata-baba adət-ənənələri dedikdə də, onu son dövrün məhsulu olan xoşagəlməz "adətlər"lə qarşıq salmışdır: "Hərdəm tənha oturub fikir edirəm: xudavənda, bizim axırımız necə olacaq? Ağlımız ata-baba ağlı, getdiyimiz ata-baba yolu, heç bir dəyişiklik yoxdur. Ata-babamız xoruz və qoç döyüşdürüb, it boğuşdurub, qurşaq tutdurub, dərviş nağılına qulaq asıb, qızıl quş saxlayıb günlərin keçirdib, biz də ki bu yolu gedirik, tələf olacayıq. Səbəb ki, zəmanə dəyişilib. Əlbəttə, on il bundan əqdəm bizim dolanacağımız indikindən yaxşı idi və on ildən sonra dəxi yaman olacaq. Bəs biz

haçaq öz dərdimizin əlacının dalıycan olub, uşaqlarımıza elm öyrədəcəyik?”.[830]

Gördüyümüz kimi, N.Vəzirov «ata-baba yolu»nu məhdud mənada gördüyü üçün, qədim adət-ənənələrin də bu yolla aradan qalxmasını uyğun görmüşdür. Fikrimizcə, o, gənc yaşlarında millətinin tarixi, mədəniyyəti ilə daha yaxından tanış olmadığı üçün, «ata-baba yolu» kimi, ancaq xalq arasında son dövrlərdə ortaya çıxmış bəzi xoşagəlməz adətləri önə çəkmişdir. Bunun nəticəsi idi ki, N.Vəzirova görə, Avropa alimlərindən Bokl və Dreper Avropa xalqlarının elm və ağlının bu mərtəbəyə çatmağının tarixini yazıblar və bundan ötrü də əllərinin altında kitabları olmuşdu. Ancaq müsəlmanların ata-babaları övladlarına müsbət mənada belə bir irs qoymamışlar. O yazır: “Gələcəkdə bizim tərəqqi etmək tarixini yazan indiki zəmanəyə baxanda məətəl qalacaqdır ki, nə yazsın? Həqiqət, bizim əsbablar qeyrə yüz, bəlkə min il bundan əqdəm olandan tərəqqi etməyib. Kitablarımız… Bu halda bizlərdə kitab inşa edən yoxdur. Kitab əvəzinə həcv inşa edirik. Və həcvlərimiz həm tənəzzül edir”.[831]

Şübhəsiz, öz dövrü ilə bağlı yazdıqlarında Vəzirov nə qədər haqlı idisə, ancaq keçmişə yönəlik dedikləri çox mübahisəlidir. Hər halda Vəzirov bilməli idi ki, Türk xalqlarının, xüsusilə də Azərbaycan türklərinin elmdən, mədəniyyətdən, fəlsəfədən, riyaziyyatdan və digər elmlərdən bəhs edən onlarla deyil, bəlkə yüzlərlə alimləri olmuşdur. Yəni ən azı min il ərzində təkcə Azərbaycan türkləri arasında kitabları olan onlarla elm adamları olmuş (Bəhmənyar, Sührəverdilər, Xaqani, N.Tusi, S.Urməvi, M.Şəbüstəri, M.Füzuli və b.), yüzlərlə kitablar inşa edilmişdir. Üstəlik, Vəzirovun yaşadığı dövrdə də Bakıxanov, H.Z.Şirvani, M.F.Axundzdə, Mirzə Kazım bəy və başqaları elmə, fəlsəfəyə, kimyaya, tibbə və digər sahələrə dair kitablar yazmışlar.

Bu anlamda hesab edirik ki, N.Vəzirov müsəlmanların min ildən bəri tərəqqi etməmələri məsələsində mübaliğəyə yol versə də, dövründə həcv yazan şairləri tənqid etməkdə haqlı idi. O yazırdı ki, şairlərimiz bir-birlərinə həcv yazmaqdansa tərəqqi ilə ayaqlaşmalıdırlar: “Çünki bizim zəmanə tərəqqi zamanıdır və tərəqqi etməyən tayfa günü-gündən tənəzzül edib axırda puç olacaq, ona

[830] Yenə orada, s.412
[831] Yenə orada, s.413

binaən bizim şüəra qardaşlarımızdan - ki, onlar əlhəqq xalqın gözçüsüdürlər, - iltimas edirik təqazayi-zəmanəyə müvafiq xalqın gözünü açmağa səy eləsinlər, yoxsa hədyan danışmaq bir çətin zad deyil və ondan heç kimsəyə bir nəf yoxdur".[832]

Vəzirovun öz dövrü ilə bağlı yazdıqları bu cür tənqidləri doğru olsa da, yəni şairlərin həcv əvəzinə millətin inkişafı üçün yazmaları tələbində haqlı olmaqla yanaşı, ancaq tərəqqinin, yeniləşmənin hansı yolla aparılması məsələsində bir az ifrata yol verirdi. Hər halda milləti tərəqqi adı altında yad mədəniyyətlərin, yad ideyaların quluna çevirmək, həcv yazmaqdan bəlkə də çox təhlükəlidir. Əlbəttə, elə təhlükəli və zərərli olaraq da qəbul etməliyik, çünki həmin yad ideyalardan, yad mədəniyyətlərdən bu gün necə əziyyət çəkdiyimiz göz önündədir. Bu anlamda Vəzirovun tərəqqi dedikdə nəyi başa düşməsi, xalqın gözünü hansı yolla açmaq istəməsi çox anlamlı idi.

Məsələn, N.Vəzirov da xalqın tərəqqi yolunda H.Zərdabi, S.Ə.Şirvani və başqa aydınlarımız kimi, diqqəti daha çox dini məktəblərin tənqidinə və yeni məktəblərn açılmasına, dünyəvi elmlərin öyrənilməsinə və bunun üçün yeni müəllimlərin yetişməsinə yönəltmişdir. Şübhəsiz, bu məsələdə Vəzirov da digər ziyalılarımız kimi doğru yol tutmuşdu. O, dini məktəblərdə keçilən dərslərə etiraz olaraq yazırdı ki, molla məktəbxanalarına baxan gərək bizi adam hesab etməsin, çünki orada uşağa təhsil vermək, elm öyrətmək əvəzinə işgəncə verirlər. N.Vəzirov bu cür məktəblərdən də, həmin məktəblərdə dərs verən müəllimlərdən narazı idi və deyirdi ki, onların əksəriyyəti həm avam, həm də cəlladdır: "Bizim müəllim uşaq üçün cəlladdır. Uşağı döyməyə, papiros çəkməyə adət edən təki adət edib, deyir: uşaq döyülməsə oxumaz. Guya ol biçarə eşşəkdir ki, bizləməsən yeriməz. Ata və ana uşağı ona tapşıranda deyir: əti sənin, sümüyü mənim, döy ki, adam olsun. Və dəxi bunu fikir etmir ki, belə döyülməkdən özü bu günə qalıb və belə vay günə onun övladı həm qalacaq. Ey uşağı olan və onlara təlim edən! Rəhm edin ol biçarələrə ki, onlar sizin düşməniniz deyillər. onlar ilə adam kimi rəftar edin ki, adam olsunlar. Barı bunu yaddan çıxartmayın ki, sizin sillə, yumruq, fələqqə, çubuq eşşəyi adam etməz. Uşaq meymun tək bir şeydir, nə görsə ona əməl edər və əgər uşaq bir bəd əmələ mürtəkib olmuşsa,

[832] Yenə orada, s.412

onda taxsır yoxdur, taxsır ol, kəsdədir ki, bu əməli ona göstərib. Yəni taxsır sizdədir. Dəxi ol biçarəni niyə döyürsünüz?".[833]

O, 1875-ci ildə qələmə aldığı "Ev tərbiyəsinin bir şəkli" pyesində də bir yandan dini məktəbləri və orada təhsil verən müəllimləri, digər tərəfdən isə onların valideynlərini tənqid etmişdir. Pyesdən belə məlum olur ki, özü Avropa libasında olan ata oğlunu mədrəsəyə göndərmək istəsə də, oğlu özünü qabilyyətsiz adlandıraraq getmək istəmir. Ancaq ata (Bayraməli bəy) bir tərəfdən oğlunun başqa millətlərin övladları kimi təhsilli, ixtisası olan bir şəxs kimi görmək istəsə də, digər tərəfdən oxumaq istəmədiyi üçün övladını (Rəsulu) gah söyür, gah da döyür: "Dərzi Arakelin oğlu bügün-sabah həkim gəlir, ay şüursuz oğlu şüursuz! Karapetin oğlu injenerdir, niyə ölmürsən? Niyə çatlamırsan, ay binamus oğlu binamus? Mən axır od tutub yanıram!".[834]

Hesab edirik ki, Vəzirov dini məktəbxanaları, mollaları və valideynləri tənqid etməkdə nə qədər haqlı olsa da, yenə də bütün milli-dini məktəblər və valideynlərlə bağlı ümumiləşdirmə apararaq hamısını "qara" rəngdə görməsi doğru deyildir. Xüsusilə, övladlarını dini məktəblərə qoyan valideyinlərin buradakı müəllimlərə "əti sənin, sümüyü mənim"-deməsi, heç də övladlarına yalnız zülm verilməsinə razı olduğu anlamına da gəlməməlidir. Bizcə, dini məktəblərdəki yalnız o müəllimlər bu sözü məcazi deyil, daha çox həqiqi mənada düşmüşlər ki, onların özləri əsil milli dəyərlərdən və islami dəyərlərdən çox uzaq olmuşlar. Başqa sözlə, bir övladını müəllimə verən valideyn üçün, istər milli-dini məktəb istərsə də rus məktəbi olsun, əsas məqsədi həmin məktəblərin ideyalarına uyğun yetişib cəmiyyətinə xeyir verməsidir. Artıq valideyin üçün hansı məktəbdə bunun hansı formada həyata keçirilməsi ya da başqa məqsədlər daşıması məsələnin ikinci tərəfidir.

Demək istədiyimiz odur ki, əgər milli-dini məktəblərin çoxu o dövrdə əslində zahirən millət və din xadimlərlə dolu olduğu üçün, valideynlərin də ilk baxışda öz övladlarına sanki pislik edib yenə də o məktəblərə üz tutması cahillik anlamına gələ bilməz. Əslində bir türk valideynin nə olursa-olsun öz övladını oxutmaq istədiyi ilk məkan

[833] Yenə orada, s.409
[834] Yenə orada, s.22

milli-dini məktəb olmalı idi ki, bu da çox təbii idi. Ancaq bir tərəfdən riyakar və məddah ruhanilərin, mollaların, ziyalıların milli-dini məktəblərdə çoxalması, digər tərəfdən isə işğalçı çar Rusiyasının yeni rus məktəblərində fərqli təhsil verməsi (əsil istəklərini pərdəarxasında həyata keçirmək niyyəti ilə) bir millət üçün doğurdan da faciə idi. Hər halda, öz övladını əvvəlki kimi milli-dini məktəblərdə oxutmaq istəyən, ancaq get-gedə bu məktəblərin dözülməz hala gəldiyini görən valideynlərin övladlarını yavaş-yavaş tərəqqi adı altında rus məktəblərinə qoymağa başlaması, doğurdan da Vəzirovun sonralar yazdığı "Yağışdan çıxdıq, yağmura düşdük" pyesindəki vəziyyətdən başqa bir şey deyildi.

Belə ki, zaman-zaman əvvəlki dünyəvi-yenilikçi-mədəni İslam-Türk mühitindən uzaqlaşaraq türk-müsəlman xalqlarının övladlarına gerilikçi-sxolastik-məhdud dini elmləri öyrədən, burada da yalnız eşqdən, dini rəvayətlərdən bəhs edən mollaları tənqid etməkdə Axundzadə, Zərdabi kimi Vəzirov da o qədər haqlı idi. Bu anlamda əvvəlki elmi-mədəni-yenilikçi İslam-Türk mədəniyyətini çoxdan unutmuş N.Vəzirov, ancaq mövcud mədrəsələrdə uşaqlara keçilən "dərsliklər"dən narazı idi. O, yazır: "Bizim məktəbxanada oxunan "Leyli-Məcnun", Hafiz və qeyri uşaq kitabı deyil. Onları ki böyük oxuyanda şurə gəlir, uşaq başına nə kül töksün, onları oxuyub eşqbaz, cərəkeş olmasın? Və bir də bizi oxudanda məhz oxuyub-yazmağı öyrədirlər və dəxi səy edən yoxdur ki, bir xeyri olan şey də öyrətsin". [835] Bütölükdə, o, doğru yazırdı ki, «Leyli-Məcnun», «Yusif-Züleyxa», «Bustan» və digər klassik ədəbi əsərlər uşaq kitabı deyildir və onları oxumaq əvəzinə coğrafiya, tarix elmi tədris edilsə daha yaxşı olardı: "Məcnun elədiyi qələti oxuduncan elmi-coğrafiya kitabını oxusaq, həmi yazıb-oxumağı öyrənirik, həmi dünya üzündə olan vilayətlərdən xəbərdar olarıq". [836]

Bir daha bunu qeyd edirik ki, Vəzirov yaşadığı dövrdə milli-dini məktəblərlə bağlı dediklərində həqiqət payı böyük olmaqla bərabər belə bir vəziyyətin yaranmasının əsil səbəblərini göstərməkdə çətinlik çəkmiş, sadəcə bunu ata-baba yolunun, adət-ənənələrin köhnəlməsi ilə izah etməyə çalışmışdır. Eyni zamanda, Vəzirov bütün

[835] Yenə orada, s.410
[836] Yenə orada, s.410

bunlardan qurtulmağın çarəsini də millət yolunda zəhmət çəkib Avropa xalqları kimi elm öyrənməkdə görmüşdür. Onun fikrincə, Avropa xalqları məhz zəhmət çəkmək yolu ilə qaranlıqdan işığa, elmsizlikdən elmə çıxıblar. O, zəhmətin xalqların həyatında mühümliyi ilə bağlı qarışqanın verdiyi mücadiləni nümunə çəkmiş və bu yolda Avropanın nələr əldə etdiyini ifadə etmişdir: "Necə ki qarınca çox kiçik isə də həmzəhmət olub, özünə çox yaxşı yuvalar təmir edər, habelə insan da həmzəhmət olanda onun nəfi ziyadə olur. Avropa hükəmaları bərhəm zəhmətlik elmi bina ediblər, adı elmi-qənaət politiki (politiçeskaya ekonomiya). Bu elm insan dünyaya gələndən bəri onun həmzəhmət olmağına mülahizə edib onu iki qism edər: Əvvəlinci qism ki, Avropa əhli üçün qədim zəmanədə olub və bizim üçün bu halda vaqedir. İnsan, məsələn, ev təmir etməkdə həmzəhmət olub, belədə hər kəs bir işə məşğul olur. İkinci qism həmzəhmət olmaqlıq, bu hal da məhz Avropa əhlində vaqedir... Bəs Avropa əhlinin belə tərəqqisinə bir səbəb də onların həmzəhmət omağıdır. Ona binaən ki, insan bir işə məşğul olanda, o iş nə qədər az olsa, o qədər insan ona artıq adət edər və bu səbəbə onu çox tez əmələ gətirər". [837]

Gördüyümüz kimi, N.Vəzirov istərsə qədim dövrdə, istərsə də hazırda elmin ancaq Avropa olduğunu iddia etmişdir ki, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi bu məsələdə çox yanılmışdır. Çünki Avropdan çox öncə elmlər Şərq ölkələrində yaranmış, yalnız sonralar oradan Avropaya keçmişdir. Digər tərəfdən Avropanın özü də çox vaxtlarda, o cümlədən Orta əsrin böyük bir zaman kəsiyində dünyəvi elmlərdən çox uzaq olmuşdur. Bunun tam əksinə, xüsusilə 16-17-ci əsrlərə qədər isə İslam Şərqi ölklərində dünyəvi elmlər yüksək şəkildə təlim-tədris olunmuşdur.

Milli-dini mədəniyyətin təsiri altında ictimai-maarifçilik baxışları. Hesab edirik ki, N.Vəzirov «Əkinçi»də irəli sürdüyü, müdafiə etdiyi ideyaları sonralar rus-Avropa mədəniyyətindən nisbətən uzaqlaşaraq, milli-dini mədəniyyət çərçivəsində irəli sürmüşdür. Bunu, N.Vəzirovun 1890-cı illərdə yazdığı bir çox əsərlərində, xüsusilə "Müsibəti-Fəxrəddin" (1896) pyesində də görmək mümkündür. O, xalqda milli və yenilikçi hisləri oyatmaq

[837] Yenə orada, s.411

üçün, əsərin qəhrəmanı Fəxrəddinin dilindən müsəlmanları tənqid etsə də, ancaq bunun heç də əvvəldən olmadığını, yalnız son zamanlarda ortaya çıxdığını anlamışdır: "Gör biz müsəlman necə bədbəxt, vəhşi, nadan tayfayıq ki, bir nahaq, bimənа işdən ötrü bu mərtəbədə müsibətlər, düşmənçilik bəhəm eləmişik. Vallahi, deyirəm belə hərəkətlərə dürüst fikir verəndə, belə görünür ki, guya biz müsəlman tayfaların üstə göydən lənətnamə yenib ki, işığa çıxa bilməyəcəksiniz, həmişə zülmətdə qalıb, vəhşi nadanlıq gücü ilə bir-birinizi tələf edəcəksiniz".[838] Ancaq bunun "göydən lənətnamə" olaraq yenməsi fikrinin əleyhinə olan Vəzirov yazırdı ki, əslində burada problemin kökünü qədim milli-dini adət-ənənələrdə deyil, son zamanlarda ortaya çıxan xoşagəlməz "qayda-qanunlarda" axtarmaq lazımdır. Vəzirova görə müsəlmanların bir-birini nadancasına tələf etməsini şəriətdə, milli adətə-ənənələrdə axtarmaq doğru deyildir: "İnsaf yox, mürüvvət yox, qanacaq, tərbiyət yox, məgər şəriət göstərən yol budur? İnsaf məqamında durun!".[839]

Doğrudan da, insafla hərəkət etsək görərik ki, hər hansı dövrdə ortada olan cəhalətə, avamlığa, nadanlığa görə yalnız İslam dinini və milli adət-ənənələri tənqid etmək çıxış yolu ola bilməz. Bizcə, bu məsələnin daha asan yolla çözümü görünən, ancaq əslində müsbət bir həllə doğru aparmayacaq yanlış yanaşmadır. Burada önəmli olan, hər dövrün öz şərtləri altında baş alıb gedən nadanlığı, cəhaləti və buna uyğun da mübarizə üsullarını dəyərləndirmək lazımdır. Bu anlamda, bir cəmiyyətin mövcud problemlərini həllini axtararkən də, dərhal və dərindən araşdırmalar aparmadan, həmin dövrdə tərəqqi edən başqa bir cəmiyyərin qazandığı uğurları olduğu kimi öz cəmiyyətinə tətbiqi doğru deyildir. Bizcə, Vəzirov bu məsələdə əvvəlcə Avropanın əldə etdiyi uğurları, onların üsullarının türk-müsəlman cəmiyyətlərində tətbiqini düşünsə də, ancaq sonralar, xüsusilə də 1890-cı illərdən sonra bir az fərqli qənaətə gəlmişdir. Bu anlamda onun Fəxrəddin obrazının timsalında da görürük ki, Vəzirov artıq çıxış yolunu yalnız Avropadan mədət ummaqla ya da onların ideyalarının gözüyumlu tətbiqi ilə deyil, türk-müsəlman xalqlarının içinə sonralar kök salmış və xalq arasında artıq milli-dini "adətlər" kimi qəbul olmuş, "adət-ənənələrə" qarşı

[838] Yenə orada, s.120
[839] Yenə orada, s.120-121

mübarizə aparıb əsil həqiqətləri ortaya çıxarmaqda görmüşdür. Məhz bunu nəzərə alaraq, o, Fəxrəddinin dilindən yazırdı: «Əlavə məgər mən, ya Səadət müqəssirik ki, bu vəhşi tayfa içində yaranmışıq? Müqəssirik ki, camaat qudurmuş heyvan kimi bir-birini qapır və nədən ötrü? Bir qarış yerdən ötrü, yanımdan keçdin, mənə salam vermədin - ondan ötrü… Bunlar hamısı vəhşilikdən və nadanlıqdan və həmçinin xainlik, göz götürməmişlik… Onsuz da məni müsəlman qardaşların nadanlığı qəm dəryasına qərq eləyir. Məgər cəmi müsəlmanın dərdi mənim üçün kifayət deyil?!".[840]

Artıq görürük ki, əvvəlki dövrdə düşündüyündən fərqli olaraq N.Vəzirov milli-dini adət-ənənələri millətin inkişaf üçün əngəl görməmiş, soydaşlarını İslam dininin və milli törələrin əsil mahiyyətini dərk etməyə səsləmişdir. Onun fikrincə, həmvətənlərinin nadanlığında, avamlığında şəriətdən və milli dəyərlərdən xəbərsizlik mühüm rol oynamışdır: «Bədbəxt müsəlman, şəriətdən bixəbər, avam müsəlman. Fəqir-füqəralar yaddan çıxıb, yetimlərə rəhm kəsilib, elm yox, sənət yox. Girmişik meydana, əldə qılınıc, hərif axtarırıq. Bismillah buyrun görək kim artıq bihəyadır, kim cəbr etməkdə, baş kəsməkdə qoçaqdır. Tfu, xaraba qalasan, ölkə! Heyf sənə, gözəl şəriət! Heyf sənə, gözəl islam!».[841]

Bununla da görürük ki, Vəzirov riyakar ruhanilərin əməllərinin artıq İslam dininə dəxli olmadığına inanmış, problemin əsil mahiyətini onların ucbatından elm və sənətdən uzaq düşmüş xalqı maarifləndirməkdə axtarmışdır. Bunun üçün də Fəxrəddin ilk növbədə dindən və milli törələrdən sui-istifadə edən, uyğun olaraq riyakar ruhanilərə və zülmkar məmurlara qarşı mübarizə aparmalı idi: "Mollalar bizim axırımızı yetirdilər… Hara baxırsan heç bir könül şad edən şey görmürsən… Bundan artıq bədbəxtlik ola bilərmi ki, sən öz evində bir saat qorxusuz rahat otura bilməyəsən; küçələrdə, yollarda qorxusuz gəzə bilməyəsən. Heyf sənə, gözəl şəriət! Heyf sənə, gözəl islam ki, biz vəhşi olub qədr-qiymətini qanmırıq!".[842] Onun fikrincə, millətin cəhalətində, avamlığında, nadanlığında, vəhşiliyinə başlıca səbəb «müsəlman qardaşın nadanlığı»dır: «Qəribə müsibətdir,

[840] Yenə orada, s.121
[841] Yenə orada, s.122
[842] Yenə orada, s.139

müsibəti-müsəlmanan! Vəhşilik, elmsizlik, nadanlıq». [843] Ancaq N.Vəzirov millətinə bağlılığını, milli ideyalardan dönməzliyini Fəxrəddinin dilindən çox aydın şəkildə ortaya qoymuşdur: «O işləri ki, mən başlamışam, ondan əl çəkə bilmərəm». [844] Bu anlamda, N.Vəzirov ölüm ayağında olan qəhrəmanının dilindən deyir ki, millətin gələcəyi yeni məktəblərin, tibb ocaqlarının yaranmasındadır: «Məktəbxana, azarxana məndən sonra sonra tək nişanədir, dağıtma». [845]

Qeyd edək ki, Vəzirov 1890-cı illərdə qələmə aldığı digər pyeslərində də cəhalətə, avamlığa qarşı mübarizə apararaq millətin və dinin adına yapışdırlan xoşagəlməz "adətləri, "mərasimləri" tənqid etmişdir. Məsələn, "Dalldan atılan daş topuğa dəyər" pyesində sehr, caduya inanan Xırda xanımları, Nurcahanları tənqid etmişdir. Belə ki, bəy arvadı olan Xırda xanım dərvişin sehr, cadusu ilə təhsilsiz olan qızını cavan bir həkimə ərə vermək istəyir, üstəlik oxumuş qızları da bəyənmir. [846] Ancaq onlardan fərqli olaraq Vəzirovun müsbət obrazı olan İskəndər bəy isə təhsil görmüş bir həkimdir. İskəndər bəyin və müəyyən anlamda da Dəli Şirinin obrazında Vəzirov dini xurafat və dini mövhumatın tənqidini vermişdir. [847]

"Yağışdan çıxdıq, yağmura düşdük" pyesində də Vəzirov əsas diqqəti müsəlmanların öz dinlərindən, milli törələrindən xeyli dərəcədə uzaqlaşıb cahilləşməsinə yönəltmişdir. Əsərin müsbət qəhrəmanı olan Əşrəf bəyin dilindən Vəzirov deyirdi ki, peyğəmbərimizin dediyi kimi, müsəlman müsəlman qardaşına dəstək olmalıdır, amma hazırda müsəlman müsəlmana badalaq gəlməklə məşğuldur. Ona görə də, bütün müsəlman dünyası zülmət içindədir. O yazır: "Adını müsəlman qoyan üçün dünyada hər bir dərdlərdən acı odur ki, hansı din qardaşımıza rast gəlirsən, onda mürüvvət, rəhm, məhəbbət nişanələri bilmərrə görünmür və halonki Həzrət Rəsul əleyhüssəlam buyurubdur ki, Məğribdəki müsəlmana iynə batsa, Məşriqdəki gərək onun ağrısın bilsin... Bu saat yer üzündə nə qədər müsəlman var, həmən zəlalətdədirlər... Səbəb? Ehkami-şəriət bilmərrə

[843] Yenə orada, s.139
[844] Yenə orada, s.124
[845] Yenə orada, s.140
[846] Yenə orada, s.29
[847] Yenə orada, s.33-35

yaddan çıxıb... Elm yox, tərbiyə yox, ədəb yox... Hər bir qədəmdə vəhşi nadanlıq, adam öldürmək, qan tökmək, yalan demək... Sübut? Tamaşa edin, divanxanalar qapısında qoyun sürüsü kimi boyun-boyuna büzülüb yığılan kimdir? Müsəlman! Bir-birinin canına-malına düşmən kimdir? Müsəlman! Bu çolaq, çiyni düşük, dilənçi kimdir? Sərgərdan, əli qoynunda neyləyim deyən kimdir? Ah! Yazıq, bədbəxt, biçarə müsəlman!.". [848]

Eyni zamanda, Əşrəf bəyin dilindən Vəzirov deyir ki, Avropada bir oğlan biri qızı sevəndə ürəyini ilk növbədə ona açması orada ədəbsizlik sayılmır, nəinki müsəlman ölkələrində: "Avropa əhlinin bu qaydası yaxşıdır ki, oğlan öz xahişini qıza qandırır, qız da elə ata-anasına məlum eləyir, cavab çıxır: bəli, ya xeyr. Vəssalam!.. Bizim işimiz çətindir. Mənim əlacım ona qalıbdır ki, özüm mərd-mərdana deyim; hərçənd utanıram, həya eləyirəm". [849] Deməli, Vəzirov da ailənin qurulmasının qarşılıqlı münasibətlər əsasında olmasını vacib hesab etmiş, üstəlik qadınlarmızın son zamanlarda düşdüyü vəziyyətə haqq etmədiyinə inanmışdır. Hər halda onun qadın obrazlarının dilindən deməsi ki, rus-Avropa təhsili görmüş kişilər artıq türk arvadlarını bəyənmirlər, bu təsadüfi ola bilməzdi.

Bu onun nəticəsi idi ki, bir yanda müsəlmanlıq adı altında milli dəyərlərmizdən, eyni zamanda əsil islam qayda-qanunlarından uzaqlaşdığımız kimi, yeni dövrdə də zahirən ruslaşmağa-avropalaşmağa qədəm qoymuşduq. Bunu, "Nə əkrəsən, onu biçərsən" pyesində Nurcahanın dilindən Vəzirov belə ifadə etmişdir: "Neçə gün bundan əqdəm getmişdim Ağa Cəfərgilə, girdim otağa, gördüm onun arvadı Gülbacı Rusiyət libasında öz-özünə danışır: "Razdivay pajalskə". Soruşdum, a qız, dəli olubsan nədir? Nə danışırsan? Dedi neyləyim, başına dönüm, Nurcahan xala? Əmi oğlu evə gələndə deyir ki, türk arvadları bircə qara quruşa dəyməzlər, özləri pinti, libasları yaraşıqsız, üstlərindən pis iy gəlir... Gedirsən xarici qızlarının yanına, adama elə naz-qəmzə edirlər ki, adamın ağlı başından çıxır". [850] Başqa bir yazısında da Vəzirov bu məsələyə toxunaraq bildirirdi ki,

[848] Yenə orada, s.85
[849] Yenə orada, s.95-96
[850] Yenə orada, s.188

nəinki rus-Avropa təsiri altında olanlar, eləcədə digər bəzi müsəlman kişilər də rus qadınlarına uyaraq ailələrini dağıdırlar. [851]

Gördüyümüz kimi, N.Vəzirov da A.A.Bakıxanov, H.Zərdabi, S.Ə.Şirvani və başqa milli ruhlu mütəfəkkirlərimiz kimi, Azərbaycan xalqının nicatını sonunda milli-dini dəyərləri aşağılamadan yeni dünyanın üsul və qaydalarını mənimsəməkdə – dünyəvi elmlər öyrənməkdə, yeni məktəblər və tibb ocaqlarının yaranmasında, qəzetlərin nəşrində görmüşdür. Bu yolda isə Vəzirov islamı dinini və milli dəyərləri nəinki əngəl kimi görmüş, əksinə həm islam dininin, həm də milli dəyərlərin mütərəqqi tərəflərinin olmasını, ancaq müsəlmanların-türklərin bundan uzaq salındığını dəfələrlə qeyd etmişdir. Bu isə o deməkdir ki, N.Vəzirov heç də bəzilərinin yazdığı kimi M.F.Axundzadənin ateizmini davam etdirən inqilabçı-demokrat deyil, o, millətini sevən, islama hörmət edən bir mütəfəkkir olmuşdur.

Yeri gəlmişkən, Vəzirovun əsas yaradıcılığı 19-cu əsrin ikinci yarısı ilə bağlı olsa da, ancaq qismən 20-ci əsrin əvvəllərində də ictimai-maarifçi baxışlarına uyğun bəzi məqalələr və pyeslər yazmışdır. O, XX əsrin əvvəllərində «Həyat», «Tazə həyat», «İrşad», «Yeni İrşad», «Açıq söz» və b. qəzetlərdə nəşr olunan məqalələrində ictimai-maarifçi dünyagörüşündə millətin istiqbalı məsələsinə diqqət yetirmşdir. N.Vəzirov yazırdı ki, sözdə millətpərəstlikdən, insanpərvərlikdən, müsəlmanlıqdan əl çəkib, millətin birliyi və vətəninin azadlığı uğrunda çalışmaq lazımdır: "Millətpərəstlikdən, vətəndaşlıqdan dəm vururuq qaraca qəpikdən ötrü, qoçuluq edirik genə o qəpikdən ötəri?! Yalandan Quranamı, kitabamı and içmirik o qəpikdən ötəri".. [852] N.Vəzirov yazır ki, onun üçün ən böyük problem müsəlman qardaşlarının cəhaləti, avamlığı, nadanlığı, bir sözlə millətin dərdidir. O ümid edirdi ki, 1905-ci il inqilabı türk millətinin də oyanışına səbəb olacaq və millətin varlıları məktəblər, xeyriyyə cəmiyyətləri, milli təşkilatlar və qəzetlər yaradacaqlar. Bununla da müsəlmanlar tərbiyələnər, elmlənər, millət dərdi çəkər, soydaş və dindaşlarını aldatmaz. [853]

[851] Yenə orada, s.352
[852] Yenə orada, s.351
[853] Yenə orada, s.378

Vəzirov "Həyat" qəzetində (1905) dərc olunan başqa bir məqaləsində yazırdı ki, atrıq müsəlmanlar-türklər də "mənəm, mənəm"likdən əl çəkub elm haqqında düşünüb, bu dünyada cəhalət nəticəsində məhv olmağın çarəsini tapmalıdırlar. O, yazır: "A kişi, kərbəlayı, bir qəribə, yüz il cürəbəcürə işlərə düçar olub xabi-qəflətdə, cəhalətdə qalıb, indi zülmatı gözləyirik. Cəmi məxluqdan geri, avara, sərgərdan. Bu müsibətlərin aqibəti hər bir qədəmdə sübut: yerindən qalxan "mənəm, mənəm" deyib, girib meydana əində xəncər, belində pişto (revolver), gün keçmir cavan cavan dalınca yox olur və necə oğlanlar! Məgər bu müsibət deyil? Məgər belə ruzigar həmin cəhalətin meyvəsi deyil? Bu gecə vaqiədə, kərbəlayı, qalqmışdım asimana, səslənirdim: müsəlman! Xabi-qəflət kifayətdir, rəhminiz gəlsin övladnıza. Zəmanə elm-tərbiyə zamanıdır, insaniyyət zamanıdır. Qoymuyunuz övladınızı cəhalətdə qeyrilərə əsir, qul. Axır onlar sizin əziz balalarınızdır, rəhm ediniz". [854]

Ancaq bütün bunlara baxmayaraq yenə də müsəlmanların bir araya gəlməsindən çox özlərinin özlərinə düşmən kəsildiyini yazan Vəzirov inanırdı ki, əgər bu müsəlmanlar şəriətin əsil mahiyyətindən xəbərdar olsaydılar pis əməllərindən utanardılar, O, da bir dərviş kimi Allahdan diləyir ki, bu bəlalardan müsəlmanları uzaq eyləsin: "Xudaya! Bizləri cəhalətdən xilas, şəriətimizə mehriban et. Rəhmindən məhrum edib bizləri birəhm qılma, insaf, mürüvvət əta et".[855] Ona görə, ancaq bir şey də həqiqətdir ki, bir çox müsəlmanlar min əsrdir bu cür vəzlərə qulaq versələr də əməl etmirlər: "Bir toxumdur atıram havaya, bitə ya da bitməyə". [856] Bizcə, bir az da bədgümanlığa qapılaraq müəyyən zamanlarda Vəzirov hesab etmişdir ki, sözün həqiqi mənasında dininin qayda-qanunlarına, millətinin törələrinə əməl edə biləcək bir müsəlman belə qalmamışdır. [857]

Ancaq ondakı bu pessimizmin müvəqqəti olduğunu görürük. Çünki başqa bir məqaləsində o, müsəlman dünyasında xeyirli, uğurlu bir işin olmasına ümidini itmədiyini də ifadə etmişdir. Məsələn, həmin yazıdan belə məlum olur ki, o, müsəlman dünyasından Qacarlarda

[854] Yenə orada, s.363
[855] Yenə orada, s.364
[856] Yenə orada, s.364
[857] Yenə orada, s.364

qanunların büsatına, Osmanlıda Məclisin açılmasına, müsəlman ölklərində hürriyyətin baş verməsinə ən azından yaxın zamanda çox da ümid bəsləməsə də, bunun əvəzində süni-şiə söhbətinin aradan qalxacağına, müsəlmanların cəhalətdən ayılacağına isə ümidi çoxdur. [858]

Qeyd edək ki, Cümhuriyyət dövründə də N.Vəzirov vətən və millət məsələsini önə çəkmiş, vətəni qoruyan əsgərlərə hörmət etməyi, çarəsiz millət övldalarına yardım etməyi, vətənin hər bir qarış torpağını sevməyi vacib saymışdır: «Bəs indi biz azərbaycanlılar-türklər öz vətənimiz haqqında necə rəftar edirik?... Gecə-gündüz, vaxtlı-vaxtsız, hər dəqiqə vətənin qanını soran quzğunluq! Amandır, quzğunlar! Vətən əldən gedər, yaman günlərə qalarıq. Balalarımızın xatirinə, gələcəkdə övladlarımızın xatirinə rəhm edin vətənə, rəhm edin millətə, əl çəkin mürtəd işlərdən, yoxsa gələcək tarixində adınız çəkilində lənət oxunacaqdır». [859]

Nəcəf bəy Vəzirovun dünyagörüşü ilə bağlı fikirlərimizi yekunlaşdıraraq belə bir nəticəyə gəlirik ki, onun ictimai-maarifçi görüşlərinə xeyli dərəcədə rus-Avropa mədəniyyətinin ciddi təsiri olmuşdur. Belə ki, o, yaradıcılığının ilk dövrlərindən başlayaraq bir müddət milli-dini adət-ənənələri əsasən köhnəlmiş hesab edərək sərt tənqid etdiyi halda, bunun müqabilində Qərb-Avropa mədəniyyətindən yararlanmağın müsbət cəhətlərindən bəhs etmişdir. Belə ki, Vəzirov dövründə mövcud olmuş və köhnəlmiş hesab etdiyi "adət-ənənələri"in əslində İslam-Şərq-Türk mədəniyyətinə sonradan olunmuş əlavələrlə qarşıq salmışdır. Yəni o, köhnəlmiş "adət-ənənələr" dedikdə, bunu əsil milli-dini dəyərlərlə qarışıq salaraq ondan imtina etməyi və inkişafda olan Qərb mədəniyyətinə üz tutmağı məqbul saymışdır.

Ancaq bir müddət sonra Vəzirov müəyyən dərcədə də olsa, həm Qərb mədəniyyəti heyranlığından uzaqlaşmış, həm də İslam-Şərq-Türk mədəniyyətini ona əlavə olunmuş "adət-ənənələrdən" fərqləndirməyi bacarmışdır. Bu isə o deməkdir ki, onun dünyagörüşündə müəyyən dəyişiklik baş vermiş, Vəzirov artıq nisbətən milli-dini mədəniyyətin təsiri altında ictimai-maarifçilik

[858] Yenə orada, s.366
[859] Yenə orada, s.406

baxışlarını ortaya qoymağa başlamışdır. Hər halda Vəzirovun dünyagörüşünün ikinci mərhələsində görürük ki, onun qəhrəmanları nicat yolunu yalnız Qərb mədəniyyətində axtarmır, eyni zamanda əlavələrdən uzaq olan İslam dini və milli mədəniyyətə də maraq göstərir. Xüsusilə də, 19-cu əsrin sonu, 20-ci əsrin əvvəllərində N.Vəzirov daha çox milli-dini dəyərlər çərçivəsində millətin inkişafına inanmış, rus-Avropa mədəniyyətinə heyranlğı nisbətən azalmışdır. Hər halda Vəzirov bir çox gerçəkləri gördükdən sonar bir cəmiyyətin tənəzzüldən uzaqlaşıb tərəqqiyə qədəm qoyması üçün, ilk növbədə milli törələrinə və dini dəyərlərinə sahiblənməsinin vacibliyini də dərk etmişdir.

ZEYNALABDİN MARAĞALI

Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən Zeynalabdin Marağalı (1837-1910) 1837-ci ildə Marağa şəhərində tacir ailəsində anadan olmuşdur. Marağa mədrəsəsində dini təhsil alan Zeynalabdin bəy atasının sayəsində ticarət işlərini də öyrənmiş və 20 yaşından etibarən ticarətlə məşğul olmuşdur. 1860-cı ildə Qafqaza köç edən Zeynalabdin bəy əvvəlcə Kutaisidə, daha sonra isə Yaltada-Krımda (1867) tacirlik etmişdir. Yaltada yaşadığı illərdə rus dilini mükəmməl öyrənən Marağalı 1890-cı illərdə Qacarların təbəəliyindən çıxaraq çar Rusiyasının vətəndaşlığına keçir. 1901-ci ildə Yaltadan İstanbula-Osmanlıya köç edən Zeynalabdin bəy 4 il burada yaşadqdan sonra, yenidən Qacarların təbəlliyini qəbul etmiş və 1910-cu il də İstanbulda dünyasını dəyişmişdir. Onun tək və mühüm əsəri üç (3) hissədən ibarət olan "İbrahim bəyin səyahətnaməsi" kitabıdır.

Zənnimizcə, Marağalı «İbrahim bəyin səyahətnaməsi» kitabında Qərb mədəniyyəti və irançılıq məsələsində xeyli dərəcədə M.F.Axundzadənin baxışlarına yaxın bir mövqe tutmuşdur. Bu faktordan çıxış edən bəzi tədqiqatçılara görə (Mir Cəlal Paşayev, M.Cəfərov, Əziz Mirəhmədov, Həmid Məmmədzadə və b.), Marağalının millətinin inkişafına həsr edilmiş belə bir əsər yazmasında Axundzadənin də müəyyən təsiri olmuşdu. Məsələn, M.C.Paşayev yazır ki, «Zeynalabdinin siyasi-ədəbi görüşlərinin inkişafı və müəyyənləşməsində əsas iş görən böyük ədibimiz Mirzə Fətəli Axundov və onun yaratdığı tənqidi realizm məktəbi olmuşdur».[860] Bu fikri inkişaf etdirən H.Məmmədzadə isə yazır ki, Marağalı 1860-cı illərdə Qafqazda yaşayarkən Axundzadənin dostlarından İran konsulu Mirzə Əsəddula xanla dost olmuşdur. H.Məmmədzadə istisna etmir ki, Z.Marağalı Əsədulla xanın vasitəsilə Axundzadə ilə görüşmüş və onun «Kəmalüddövlə məktubları» əsəri ilə də tanış olmuşdur. Marağalının İbrahim bəyi də, sanki

[860] Paşayev M.C. M.F.Axundovun farsca yazan şagirdləri. «Azərbaycan SSR EA Xəbərləri», 1945, №8, s.67

Kəmalüddövlənin dostu Cəlalüddövlədir.[861] Ancaq o, irançılıq məsələsində Axundzadənin yolunu izləsə də, İslam dininə, o cümlədən şiəliyə münasibətdə əks mövqe tutmuşdur. Onun fikrincə, müsəlman ölkələrinin geriliyinə, despotizminə səbəb İslam dini və onun müqəddəs kitabı Qurani-Kərim deyil, despotik hökmdarların zülmü və din xadimlərinin təbliğ etdiyi xürafat və mövhumatdır.

Beləliklə, Marağalının dünyagörüşünü iki istiqamətdə: 1) ictimai-siyasi baxışları, 2) dini-fəlsəfi görüşləri, yönlərindən nəzərdən keçirməyi uyğun hesab etdik.

İctimai-siyasi baxışları. Marağalının ictimai-siyasi baxışlarını təhlil edəndə görürük ki, o da, ilk növbədə M.F.Axundzadə və Mirzə Kazımbəy kimi, bir qədim "İran mədəniyyəti" heyranıdır. Bizcə, məhz o da, qədim "İran mədəniyyəti", "İran dövlətçiliyi" məsələsində əsasın Axundzadənin yolunu davam etdirməklə (M.F.Axundzadə əvəvlcə Türkmən ailəsindən olduğunu yazmış, amma daha sonra özünü zahirən Türk adlandıraraq etnik mənşəyini farslarla əlaqələndirmişdir) bir Türk olmasına baxmayaraq, tərcümeyi-halında öz kökünü farsdilli kürdlərə bağlamışdır.[862] Halbuki az sonra Marağalı elə həmin tərcümeyi-halında yazır ki, rus təbəəliyində olarkən onun övladları bir kəlmə olsun nə türkcə, nə də farsa bilirdilər, çünki tərbiyəçiləri rus idilər.[863] Hər halda, o burada kürdcədən bəhs etmir, halbuki əgər özü kürd idisə, hökmən burada türkcə, farsca ilə yanaşı bu dildən də söz açardı. Bu anlamda hesab edirik ki, Marağalının ömrünün son vaxtlarında öz etnik mənşəyini farsdilli kürdlərə bağlaması, daha çox Avropa ideoloqlarının təsiri altında qədim "İran mədəniyyətinə" sahib çıxmaq üçün bir üsul idi, necə ki, ondan öncə Axundzadə də məhz belə hərəkət etmişdi. Digər tərəfdən, Marağalı onu da açıq şəkildə ifadə etmişdir ki, əsərinin qəhrəmanı olan İbrahim bəy Azərbaycanın böyük tacirlərindən birinin oğlu olmuş,[864] özü də türkcə danışmış[865] və türk olduğunu da açıq şəkildə ifadə etmişdir: "Axund qeyzlə məni başdan-ayağa süzüb dedi: – Sən

[861] Marağalı Zeynalabdin. İbrahim bəyin səyahətnaməsi. Bakı, «Avrasiya pess», 2006, s.9-10
[862] Yenə orada, s.399
[863] Yenə orada, s.402
[864] Yenə orada, s.17
[865] Yenə orada, s.66

Türksən? –Bəli, dedim, – Türkəm-azərbaycanlıyam". [866] Deməli, kitabın birinci hissəsini yazanda Türk olmasını açıq şəkildə ifadə edən Marağalının kitabın sonunda artıq özünü kürd adlandırması ideoloji məsələlərlə bağlı olmuşdur. Başqa sözlə, o da, Avropa ideoloqlarının təsiri altında Qacarlar dövlətindəki türklərin "farsdilli" olması məsələsinə inanmışdır.

Ümumiyyətlə, Marağalının ictimai-siyasi baxışlarında irançılıq məsələsinin xüsusi yer tutmasında eynilə Axundzadə də olduğu kimi, çar Rusiyası və Avropa ideoloqlarının böyük təsiri olmuşdur. Hər halda bu sirr deyil ki, o, həmin kitabını çar Rusiyasının təbəəliyini qəbul etdikdən sonra yazmağa başlamış və onu ruslar özünün də yazdığı kimi, "çestnı kupets Persii" (Persiyanın vicdanlı taciri) adlandırmışlar.[867] Deməli, ruslar və avropalılar planlı şəkildə Qacarlar dövlətini Persiya ya da İran, Qacar türklərini də iranmənşəli, farsdilli adalandırırdılar ki, burada da əsas məqsəd Türk hakimiyyətini devrib farsdilliləri, irançıları hakimiyyətə gətirmək idi. Bu yolda isə ruslara-avropalılara lazım idi ki, Marağalı kimi ziyalılar öz türk mədəniyyətlərini, türk kimliklərini inkar edib, "qədim İran mədəniyyəti" üzərində köklənib Türkləri və onların qurduqları Türk dövlətlərini, o cümlədən də Qacarları vəhşi, barbar kimi qələmə versinlər.

Ümumiyyətlə, bu dövrdə türk-müsəlman dövlətlərinə qarşı yalnız hərb meydanlarında deyil, eyni zamanda şüurlarda da müharibə elan edən Avropa-rus ideoloqlarının əsas məqsədi bir tərəfdən İslam dininin gerilikçi, fanatik, sivilizasiyaya əngəl bir din olmasını, digər tərəfdən də müsəlman dövlətlərinin (Osmanlı, Qacarlar) rəhbərləri və əsas milləti olan türklərin də vəhşi, barbar, despot, zülmkar, rüşvətçi olmasını ortaya qoymaq idi. Yəni Qərb-Avropa-çar Rusiyası üçün müsəlman xalqlarına qarşı yürütdüyü siyasətdə iki əsas hədəfin 1) İslam dini, və 2) Türk millətinin aradan qaldırılması vacib amillər idi. Bu anlamda avropa-rus ideoloqları İslam dinini və Türk millətini həm başqa xalqların, həm də öz nəzərlərində gözdən salıb aşağılamaq üçün hər cür üsullara əl atmışlar. Şübhəsiz, bu üsullardan ən amansızı və çirkin olanı türksoylu mütəfəkkirləri avropamərkəzçilik ideolojisinin

[866] Yenə orada, s.138
[867] Yenə orada, s.401

təsiri altına salaraq İslam dini və Türk-müsəlman dövlətləri haqqında həqiqətəuyğun olmayan mülahizələri irəli sürməyə səbəb olmaları idi. Çox yazıqlar olsun ki, Qərb ideoloqlarının şüurlarda apardığı müharibələrdə bu və ya digər dərəcədə onlara yenilərək islam dininə və türk millətinə münasibətdə əks cəbhədə dayanan bəzi türk-müsəlman mütəfəkkirləri də olmuşlar. Hesab edirik ki, məhz Marağalı da tamamilə olmasa da, ancaq xeyli dərəcədə Qərb-rus ideoloqlarının avropamərkəzçilik ideologiyasının təsirinə məruz qalmışdır.

Hər halda Marağalının "İbrahim bəyin səyahətnaməsi" əsərində məhz bu hiss, bu düşüncə əsas xəttdir ki, - Qərb-Rus ideoloqlarından çox da fərqlənmədən -, "İran" millətinin geriliyi, cəhaləti, avamlığı, millət təəssübkeşliyindən uzaq olmasında türklər və onların hakimiyyət sürən Qacarlar dövləti günahkardır. Başqa sözlə, o, üzünü Qacarlar dövlətinin rəhbərlərinə tutaraq deyirdi ki, müsəlmanların belə vəziyyətə düşməsinin səbəbi onların yarıtmaz əməlləri və barbarlığıdır. Belə ki, dövlət rəhbərləri vaxtını məmləkətin abadlığına, ölkənin yüksəlişinə və əhalinin rifahına sərf etmək əvəzinə, eyş-işrət, qumar oynamaq və ov ovlamaqla keçirirlər. Marağalı yazırdı: "Mən bu səfər əsasında İranın kiçik bir hissəsini görməklə ürəyim qanla doldu. Məmləkət pərişan, millət pərişan, ticarət pərişan, xəyal pərişan, əqidələr pərişan, şəhər pərişan, şah pərişan, ilahi, bu nə pərişanlıqdır?! Məəttəl qalmışam ki, belə bir pərişanlıqla daha bu vəzirlərin toplanmasına nə ehtiyac var imiş?". [868]

Ancaq bütün bunların əvəzində Axundzadənin qəhrəmanı Kəmalüddövlə kimi, Marağalının qəhrəmanı İbrahim bəydə Sasanlar dövrünü cənnətə bənzədir, "İran" şahları olan Keyxosrov, Cəmşid, Bəhmən, Şapur, Ənuşirvan haqqında bəhs olunanda fərəhlənir. [869] Hətta, Əhəmənlər dövlətinə son verdiyi üçün İbrahim bəy Makedoniyalı İskəndərə də son dərəcə nifrət edərmiş: "Bu qeyrətli cavan özünü tanıyan gündən etibarən İskəndərin İrana qoşun yeridib, oranın bir çox şəhərlərini xaraba qoyması və qədim İranın paytaxtı olan İstəxr şəhərinə od vurması, Daranın öldürülməsi üzündən İskəndər adını dilinə gətirmək istəməzdi". [870] Bir sözlə, Kəmalüddövlə

[868] Yenə orada, s.87
[869] Yenə orada, s.17
[870] Yenə orada, s.28

kimi İbrahim bəydə də iranlılıq təəsssübü o dərəcədə imiş ki, Marağalı qələmlə onu şərh etməyə çətinlik çəkdiyini belə iddia etmişdir: "Misal üçün, əgər bir nəfər bilə-bilə və ya bilmədən onun yanında İranı pisləsəydi, İbrahim bəy onu dinsiz və qeyrətsiz adlandırıb, ömrünün axırınadək onunla danışmazdı". [871]

Marağalı yazır ki, İbrahim bəy uzun müddət Misirdə yaşadığı üçün əvvəlcə elə bilirmiş ki, "İran"da hər şey yaxşıdır və burada ədalət hökm sürür. Ancaq İbrahim bəy, eynilə Kəmalüddövlə kimi "İran"a gələndə ədalət yerinə ədalətsizliyi, haqq yerinə haqsızlığı, mədəniyyət yerinə mədəniyyətsizliyi "görür" və bundan sonra "ayılır". O, "ayıl"dıqdan sonra bütün bunları dövlətin "daxili işlər vəziri"nə çatdırmaq niyyəti ilə onunla görüşərək deyir: "Vətənin tərəqqisi və islahı haqqında heç kəs düşünmür. Kiçikdən böyüyə, varlıdan kasıba, alimdən cahilədək hamı öz fikrindədir. Hər kəs öz eşşəyini otarır. Heç kəs başqasının hayına qalmır. Bir nəfər belə vətən və övladi-vətənin müştərək mənafeyindən danışmır. Sanki bu onların heç vətəni deyil, ya da ki, onlar bir-birləri ilə həmvətən deyillər". [872]

Marağalının fikrincə, bütün bunlara əsas səbəb odur ki, ölkə Məhəmməd peyğəmbərin (s.) buyurduğu, Quranın göstərdiyi müddəalarla idarə olunmur. Məmurlar şəriətə əməl etməkdənsə özlərinin maraqlarına uyğun yeni «qanunlar» icad ediblər. Bunun nəticəsində də Allahın qanunları bir kənarda qalmış, ölkə tamam başqa qanunlarla idarə olunur. Marağalı hesab edirdi ki, bununla da bir-birilə yanaşı tutulan vətən məhəbbəti ilə iman unudulmuşdur: «Əgər Allahın peyğəmbəri sizdən soruşsa ki, ey İran vəzirləri, ey millət başçıları hanı mənim şəriətim, hanı sizin cihad etmə vəsaitiniz, hansı sizin mücahidləriniz, hansı sizin imanınız? Axı mən vətən məhəbbətini iman ilə yanaşı tutmuşam. Onda siz nə cavab verəcəksiniz. Bütün bunların yoxluğuna hansı səbəblər gətirəcəksiniz?». [873]

Marağalıya görə səhiyyənin, ticarətin, təhsilin, nəqliyyatın, ordunun və sairə sahələrin bərbad gündə olmasının əsas günahkarları dövləti idarə edənlərdir. Çünki onlar öz şəxsi maraqları naminə vətən

[871] Yenə orada, s.18
[872] Yenə orada, s.73
[873] Yenə orada, s.87

məhəbbətini və şəriəti yaddan çıxardaraq rüşvətlə, koorupsiya ilə məşğuldurlar: «Əgər sizin öz vicdanınız sizdən soruşsa ki, nə üçün ölkənin bütün gəlirini rüşvət, peşkəş və cəriməyə həsr edib, onun maliyyəsinin artmasına, ticarətinin, kənd təsərrüfatının inkişafına lazım olan şərait yaratmadınız, onda nə cavab verərsiniz ki, başıaşağılığınıza səbəb olmasın? Əcaba, qorxurdunuz ki, vətənin meşələrini islah etmək, sahibsiz mədənləri çıxarmaq və nəqliyyat vəsaiti hazırlamaqdan ələ gələn mənfəət biçarə rəiyyəti soyub talamaqdan aldığınız sərvətdən az olsunmu? Bəs siz bilmirsiniz ki, rəiyyət dövlətin əli, ayağı hesab olunur? Onların bugünkü fəlakəti beş gündən sonra sizin özünüzün fəlakət və xarlığınız deməkdir».[874] Bir sözlə, İbrahim bəy Qacarlar dövlətinin "daxili işləri naziri"nə 60 il ərzində heç bir iş görmədiklərini, büdcəyə bir qəpik olsun xeyir vermədiklərini, gömrükxanaların bərbad gündə olduğunu, ədalətsizliyin baş alıb getdiyini və bununla da dövləti tənəzzülə gətirdiklərini bəyan edir. Guya vəzir də, ona cavab verir ki, "məgər mən axırəzzaman peyğəmbərəm ki, ümmətin fikrinə qalam?! Hər kəsin özü üçün min dərdi, min qəmi var. Axmağın biri, iki saatdır çənə döyür, mən də hey qulaq asıram görüm nə deyəcək. Dur ayağa, dəlinin biri dəli! Cəhənnəm ol get işinin dalınca!". [875]

Bizə elə gəlir ki, Marağalı burada ifrata vararaq daha çox Qərb ideolqolarının dili ilə danışaraq Qacarlar dövlətini ifrat şəkildə tənqid etmişdir. Şübhəsiz, Marağalının burada ifadə etdiyi bir çox məsələlər doğru idi və onu inkar etmək mümkün deyildir. Sadəcə, onun məsələlərə baxışında və şərhlərində iki cəhət özünü daima büruzə verir: 1) "Qədim İran mədəniyyəti"nin heyranı kimi, ifrat irançlıq təəssübündən çıxış etməsində, 2) Avropa-Rus ideoloqlarının, xüsusilə çar Rusiyasının təsiri altında Qacarlar dövlətinə ifrat tənqidi yanaşmasında.

Biz, bu iki təsiri Marağalının bütün əsəri boyunca hiss edirik. Məsələn, onun əsərinin qəhrəmanı İbrahim bəy "xarici işlər naziri" ilə görüşündə isə Qacarlar dövlətinin xarici siyasətini tənqid edir: "Cənab vəzir, sizdən İran millətinin qərib və qəyur bir fərdi soruşur ki, aya, sizin konsulların xarici ölkələrdə törətdikləri alçaq işlərdən xəbəriniz

[874] Yenə orada, s.87
[875] Yenə orada, s.88

vardırmı? Əcnəbilərin yanında İran millətinin təbəəlik vəsiqəsi hesab olunan bu təzkirələr nə vaxtadək əttarların ədviyyə-istiot bükdüyü məsrəfsiz kagızlar kimi qədir-qiymətsiz olacaq? Bizim milli şərəfimizin bu mötəbər sənədi haçanadək qumar vərəqələri kimi müxtəlif yerlərdə müxtəlif yerlərdə müxtəlif qiymətlərə... satılacadır?!... Heç rəvamıdır ki, sizin də bir para səfirləriniz bir neçə murdar lirənin müqabilində öz yüksək məqamlarından utanmayıb, bilə-bilə, düşünə-düşünə belə bir böyük rüsvayçılığa əl atırlar. Bu lənətə gəlmiş rüşvət nə vaxtadək sizin məmurları məsuliyyətə cəlb etməyə, cəzalandırmağa mane olacaq?! Əcəba, hələ də bu rüsvayçılıqların qarşısını almaq, dövləti, milləti bu bədnamçılıq boyunduruğundan xilas etmək vaxtı gəlib çatmamışdırmı?!". [876]

İbrahim bəy daha sonra iddia edirdi ki, Qacarların xaricdəki elçiləri və konsulları öz işlərini görməkdənsə ancaq rüşvət almaqla, yaltaqlıqla və məddahlıqla məşğuldurlar. Ancaq xarici ölkələrin səfirləri və konsulları isə "İran"da özbaşınalıq edir və özlərini ağa kimi aparırlar, çünki "İran" məmurları onlara bu şərait yaradıblar. Marağalı yazır: "Bu məmurlar, təbəələrin hüququnu müdafiə etməyə borclu olduqları halda, onları açıqca çalıb-taladıqları bir təqdirdə xarici məmurlardan daha nə gözləmək olar?! Özümüzün qanunumuz və ədalətimiz olmadığı halda, onlara nə dil ilə demək olar ki, bizlə qanunla, ədalətlə rəftar eyləyin? Bu acınacaqlı vəziyyətdən, cənab vəzir, Allaha pənah aparıram. Haraya ayaq basırsan ah-nalələrinin tüstüsü ilə göyləri qaraldan, ürəyi od tutub yanan iranlılara rast gəlirsən. Onlar ölkənin daxilində olan zülm, haqsızlıq nəticəsində baş götürüb qaçır, xaricdə isə ondan daha betər cəfalara düçar olurlar". [877]

Bu və ya digər tənqidi fikrlərini dedikdən sonra buradan da qovulan, İbrahim bəy son olaraq "hərbi nazirin" qonağı olur. Marağalının qəhrəmanı bu dəfə "hərbi nazirə" deyir ki, "İran"da əsgər deyilən qüvvənin ancaq adı qalmışdır: "İran dövlətinin vəziyyəti iki haldan kənarada deyil. Ya bütün qonşularla sülh ilə rəftar edib, xatircəmsiniz ki, heç bir müharibə olmayacaqdır... Tutaq ki, belə olmadı, ikinci hal üz verdi. Belə fərz edək ki, İran dövlətinin qarşısına bir düşmən çıxacaq. Iran dövləti də onunla müharibə etməyə məcbur

[876] Yenə orada, s.89-91
[877] Yenə orada, s.91

olacaq. Belə olduqda sizin müasir dövrün tələb etdiyi səviyyədə təlim görmüş qoşununuz bəs hanı?..."[878] Bir sözlə, Qacarlar dövlətinin ordu məsələsində də tənəzzül içində olduğunu yazan Marağlıya görə, belə rəhbərləri olan bir ölkədən başqa şeylər gözləmək də mümkün deyildir.

Marağalının əsas qəhrəmanı İbrahim bəy az imiş kimi, Hacıxan adlı birisi də Qacarları top atəşinə tutur: "Bunların əlindən məmləkəti çapmaqdan, dövlətə, millətə xəyanət etməkdən başqa bir iş gəlməz. Dövrünün vəziyyətindən heç bir şey başa düşmürlər. Mən özüm də aldığım bu xanlıq ləqəbindən utanıram. Ancaq neyləyəsən, bütün xanlar ya mənim kimi, ya da məndən betərdirlər. Hamısı eyni düşüncə və fikrə malikdirlər. Görüş dairəsi hamısında darsıqaldır". [879]

Bütün bunlardan sonra Marağalı Qacarlar dövlətinin dörd sahəsində islahatların aparılmasını düşünmüşdür: 1) Vətənin özünə aid hüquqlar, 2) Vətənin övladına aid hüquqlar, 3) Vətənin idarəetmə işlərinə aid hüquqlar, 4) Vətənin ümumi hüquqları.

Vətənin özünə aid hüquqlarla bağlı o, yazır: "Bunlar vətənin azadlığı və istiqlaliyyətini qorumaqdan, nizam-intizam yaratmaq, özümüz üçün vətən hesab etdiyimiz və İran adlandırdığımız bu xaki-pakın sakinlərinin səadətini təmin etməkdən ibarətdir. İcazəmiz və razılığımız olmadan əcnəbilərdən bir nəfərinin belə onun sərhədindən bir addım bu tərəfə keçməsinə yol verməməliyik. Hələ onların bu torpağın bir hissəsini istila etmək və ya bir guşəsində özünə yer eləyib ordu saxlamaq bir tərəfə dursun!". [880]

Vətənin övladına aid hüquqlarla bağlı isə o, yazır: "Bunlar vətəndə yaşayan hər bir kəsin həyatı, namusu, malı və şərəfinin öz həmvətənləri və ya əcənəbilərdən olan güclülülərin təcavüzündən qorunması deməkdir". [881]

Vətənin idarəetmə işlərinə aid hüquqlarla bağlı o, yazır: "Vətənin və əhalinin səadətini təmin etmək üçün bir-birindən ayrı- iki orqan – qanunverici və icraedici orqanlar olmalıdır. Bu iki müstəqil

[878] Yenə orada, s.95
[879] Yenə orada, s.98-99
[880] Yenə orada, s.102
[881] Yenə orada, s.102

orqanın başında duran yeganə şəxs padşahın zati-alilərıdir. O, irsən və haqlı olaraq bu iki orqanı idarə etməlidir". [882]

Vətənin ümumi hüquqları ilə bağlı isə, Marağalı yazır: "Bu, fərdin cəmiyyətin hər bir fərdinin hüququna şamil olunan ayrı-ayrı xoşbəxtliklərin məcmusundan ibarətdir. Lakin cəmiyyətin ayrı-ayrı üzvüləri o səadəti ələ gətirmək isstəsə də ona təklikdə nail ola bilməzlər. Fəqət birləşdikdə bu səadəti əhya edib, onun ümimi səmərəsindən faydalana bilər. Vətəndaşlar vətən torpağını öz övladlarından daha artıq sevməlidirlər". [883]

Beləliklə, Marağalının fikrincə, çıxış yolu bir tərəfdən şəriətə olduğu kimi əməl etməkdirsə, digər tərəfdən Qərb, Avropa mədəniyyətinə yiyələnərək onların müsbət mahiyyətli qanunlarından da yararlanmaqdır. Onun fikrincə, Avropanın müsbət qanunları müsəlman ölkələrində tətbiq oluna bilər çünki, "islamiyyətin müqəddəs şəriətinin hökmləri ilə heç bir ziddiyyət yoxdur. Hamısı sağlam əqlə, mətin fikrə uyğundur". [884] Onun fikrincə, dövlətin həqiqi mənası da məhz qayda-qanunlar əsasında bir yerdə toplanmış insan cəmiyyətinin idarə olunmasıdır. Yəni bir fərd öz-özünü hansı ağılda idarə edirsə, cəmiyyətdə məhz ağıl əsasında idarə edilməlidir. Əgər dövlət nə qədər sağlam olarsa və sağlam qanunlarla idarə olunarsa onun ömrü də fərdin keçirdiyi üç mərhələdə olduğu kimi (inkişaf etmə, sabitləşmə və ölgünləşmə), bir o qədər uzun sürəcəkdir: "Məlum olduğu kimi, insan orqanizmi dörd ünsürdən ibarətdir və onun ixtiyarı duyğular vasitəsilə danışmaq qabiliyyətinə malik olan vücudun qüdrətli əlinə tapşırılmışdır. Cəmiyyəti idarə etmək ixtiyarı da insan orqanizmindəki duyğulara bənzəyən vəzirlər və məsul işçilər vasitəsilə danışan varlığım misli olan şahın bacarqlı əlindədir. Onun dörd ünsürü də ruhanilər, vəzirlər, tacirlər və təbəələrdir". [885]

Onların cəmiyyətdəki yerini və rolunu təhlil etdikdən sonra Marağalı bildirirdi ki, indiyə qədər "İran"ın bütün bunlardan məhrum olmasının əsas səbəbi cəhalət, nadanlıq, ədalətsizlik və zülmkarlıqdır. Üstəlik, indiki "İran" şahı bütün bunlara son verməkdənsə tez-tez

[882] Yenə orada, s.102
[883] Yenə orada, s.103
[884] Yenə orada, s.104-105
[885] Yenə orada, s.111

Avropaya səfərlər təşkil edərək xalqın olan-qalan var-dövlətini də eyş-işrətə xərcləyir. Marağalıya görə Rusiya çarları, Yaponiya imperatorları millətinin tərəqqisinə çalışıb torpaqlarını genişləndirdiyi halda, "İran" şahları isə ölkəni tənəzzülə uğratmaqda davam edirlər. [886]

Qacarlar dövlətini sərt şəkildə tənqiddən sonra zaman-zaman Marağalı Axundzadə kimi, "qədim İran mədəniyyətini" tərif etməyi də unutmur: "Bütün millətlər bilirlər ki, iranlılar vaxtilə yer üzünün birinci mədəni xalqlarından idilər. onlar başqa millətlərdən daha artıq şərəf və iftixarla yaşayırdılar. Bəs indi necə oldu ki, bütün xalqların içərisində vəhşi hesab olunur? Əcnəbilər ona alçaq nəzərlə baxırlar". [887]

"Qədim İran mədəniyyəti"nin tərifi ilə yanaşı, Marağalı Qərb mədəniyyətinin müsbət cəhətlərindən bəhs etməyi də vacib bilir. Ona görə, indiki Qərb ölkələri vaxtilə mövcud olmuş "İran mədəniyyətini" mənimsəyərək belə bir səviyyəyə çatıblar. Bu məsələdə Axundzadənin irançlıq yolunu (avropalıların hind-ariyan ya da avropamərkəzçilik ideologiyası çərçivəsində) "uğurlu" davam etdirən Marağalı yazır: "Elm və insaf gözü ilə baxsaq görərik ki, bu gün Qərb ölkələri xalqlarının fəxrinə və başıucalığına səbəb olan hər bir vəsilə bizdə olmuşdur. Biz bilə-bilə o asudəlik və başıucalıq vasitələrini rədd eləyib özümüzdən uzaqlaşdırdıq. Amma Qərb ölkələri ikəlli tutub öz məişət və mədəniyyətlərini həmin vəsaitin üzərində qurdular. Təəssüflər olsun ki, indi əcnəbilərin əlində gördüyümüz bütün bunlara özgə malı kimi həsrətlə baxır, daha bilmirik ki, bütün xoşbəxtlik vasitələrini özgələri bizim qəflətimiz nəticəsində ələ keçirmiş, yalnız onların rəngini dəyişmişlər... Bu, haman İrandır ki, "şahlıq" və "ədalət" sözləri başqa ölkələrə onun müqəddəs torpağından yayılmışdır. Pişdadi sülaləsinin ilk padşahı olan Keyumərsdən tutmuş Sasani sülaləsinin sonlarınadək bu abad ölkə ədalətin mənbəyi olmuş, onun saçdığı mədəniyyət işıqları başqa ölkə xalqlarının gözünü qamaşdırmışdır". [888]

[886] Yenə orada, s.128
[887] Yenə orada, s.142
[888] Yenə orada, s.214

Deməli, Marağalı da avropamərkəzçilikdən çıxış edən Axundzadə kimi, "İran"ın yalnız İslamaqədərki dövrünü "cənnət" hesab etmiş, sadəcə sələfindən fərqli olaraq İslam dininə hücuma keçməmiş və Qacarları çıxmaq şərtilə digər "İran"da hökm sürmüş Ərəb-müsəlman və Türk-müsəlman dövlətlərini tənqid etməmişdir. Bu anlamda deyə bilərik ki, Marağalı avropalıların uydurduğu "İran mədəniyyəti"nin (Hind-avropa nəzəriyyəsinin) təsiri altında olmuş, o da, Axundzadə kimi Əhəmənləri, Sasanları boy-boy tərifləmiş və Firdovsinin irançılığını davam etdirmişdir. Marağalıya görə Firdovsinin yazdığı "Şahnamə" əsərinin zəhməthaqqı müqabilində Sultan Mahmud Qəznəvi verdiyi vədəsinə əməl etməsə də, əslində şairin o mükafata, hətta ondan artığına tam ləyaqəti var idi: "Çünki bir millətin ölmüş dilini diriltdi, millətin tarixinə dəyərli xidmət etmiş oldu".[889] Aydındır ki, Firdovsi "Şahnamə"ni farsca yazmış, İran-fars şahlarını tərənnüm etmişdir. Deməli, Firdovsinin diriltdiyi dil fars dili, oyatdığı millət fars milləti idi. Çox təəssüflər olsun ki, Marağalı da bir Türk olmasına baxmayaraq, Qərb ideolqlarının Aryançılıq-İrançılıq ideyalarının təsiri altında belə bir mövqe tutmuşdur. Məhz bu ideyaların təsiri altında da bütün günahları Qacarlar dövlətinin və dolayısıyla türklərin boyununa yıxmış və onların hakimiyyətdən getmələrinin zəruruliyindən bəhs etmişdir. Buna səbəb də o imiş ki, əgər onlar hakimiyyətdən getməsələr "İran" dövləti birdəfəlik məhv olmaq təhlükəsi ilə üz-üzədir. Çünki Qacarlar idarə etdiyi dövləti oyuncağa çevrirərək ölkəni xarabazara çevirmiş, barbarlığın ən yüksək səviyyəsinə qədəm qoymuşlar.[890]

Beləliklə, deyə bilərik ki, yaşadığı dövrdə "İran"dan başqa bütün ölkələrin nisbətən və daha çox yaxşı qayda-qanunlara, ədalətə, hüquq və azadlıqlara malik olması qənaətində olan Marağalı, doğma ölkəsinin də bütün mövcud problemlərdən çıxış yolunu "qədim İran mədəniyyəti"nin yenidən dirçəldilməsində və Qərb mədəniyyətindən faydalanmasında görmüşdür. Bu isə o deməkdir ki, kitabının əvvəlində Türk olduğunu ifadə edib, sonda etnik mənşəyini kürdlərə bağlayan Marağalı zahirən İslam dini sevdalısı kimi görünsə də, onun əsas məqsədi irançılığı təbliğ etmək və "İran milləti"ni

[889] Yenə orada, s.220
[890] Yenə orada, s.264-265

formalaşdırmaq olmuşdur. "İran milləti" ideyasının ortaya atılması və irançılıq təəssübünün təbliği-təşviqi isə o demək idi ki, Marağalının Qacarları haqlı-haqsız sərt şəkildə tənqid etməkdə məqsədi, onların devrilməsi istəyi idi. Deməli, Marağalı bir Azərbaycan türkü olmasına baxmayaraq, irançılıq ideyasının qurbanı kimi öz soyundan olan Qacarlar dövlətinin devrilib, onun yerində "İran milləti" adı altında farsdillilərin hakimiyyətə gəlməsinə xidmət etmişdir. Marağalı də Axundzadə kimi ümid etmişdir ki, vaxtilə dünyaya "şahlıq" və "ədalət"in nə olduğunu öyrədən farsdilli "İran milləti" hakimiyyət başına keçən kimi, burada sadaladığı bütün problemlər öz həllini tapmış olacaqdır. Şübhəsiz, bütün bunlar "İran milləti" ideyasını ortaya atan avropalıların uydurmasından başqa bir şey deyildi. Ancaq bu da bir həqiqətdir ki, Marağalı kimi bir neçə mütəfəkkirimiz "İran milləti", irançılıq ideyasının qurbanı olmuş, öz Türk dövlətlərinin yıxılıb onun yerində farsdilli zümrənin hakimiyyətə gəlməsinə xidmət etmişlər və hələ də edənlər də vardır.

Dini-fəlsəfi baxşıları. Öncədən qeyd edək, Marağalı özü də cəmiyyətin, dövlətin həyatında dinə və onun təmsilçiləri olan ruhanilərə mühüm əhəmiyyət vermişdir. Ruhani zümrəsini cəmiyyətdə insan orqanizmindəki qanın misalı olaraq göstərən Marağalıya görə, qan dirilik mənbəyi olub əsasən qəlbdə yerləşən ruhun bütün canlandırıcı feyzlərini bədən üzvlərinə yayır: "Ona görə ki, həyat mənbəyi olan ruhun özü lətif bir cövhərdir. O, son dərəcə incə olduğundan öz-özlüyündə bədəndə cərəyan edə bilməz. Belə olduqda, cərəyanetmə qabiliyyəti və qüdrəti aydın olan qan, ruhu özü ilə götürüb, tük damarların olduqca dar yollarından keçir və bədənin ən dərin nöqtələrinə çatdırır ki, onun feyzi orqanizmin bütün üzvlərinə yayılmış olsun. Bunun nəticəsində də qan dolandıqca bədən üzvləri yaşayır və tərəvatlənir. Şəriət və həqiqət amilləri də bədəndə bilavasitə və bilvasitə alıb, mülayim bir dillə cəmiyyətin bədəni hökümündə olan kütlələrə çatdırırlar. İnsanın bədəni yaşamaq bəxş edən ruhdan feyziyab olduğu kimi, kütlələr də alimlər vasitəsilə onlara təlqin edilmiş elmlərin feyzindən canlanırlar". [891]

Ancaq mütəfəkkir hesab edirdi ki, dövründəki ruhanilər bu keyfiyyətlərdən məhrumdurlar. Bu anlamda İslam dünyasının, o

[891] Yenə orada, s.111

cümlədən "İran"ın geridə qalmasının günahkarlarından biri də yalançı ruhanilərdir. Çünki cəmiyyətin idarə olunmasında dövlətin məmurları ilə yanaşı, ruhanilər də mühüm rol oynayırlar ki, ancaq öz işlərini obyektiv şəkildə icra etmirlər. Halbuki, əgər birincilər insanları daha çox maddi, cismani baxımdan idarə edirlərsə, ruhanilər mənəvi məsələlərin həllində əsas fiqurdurlar. Mütəfəkkirin fikrincə, ruhanilər müsəlmanlara elm öyrətmək, islam dininin mahiyyətini başa salmaq əvəzinə, əksinə onları kor və cahil edirlər. Üstəlik, dünyəvi elmləri öyrənənlərə də əngəl olur və onları İslamın adından kafir elan edirlər. Beləliklə, müsəlmanlar hər iki elmdən xəbərsiz qalırlar. Marağalı yazırdı: "Bu xoşagəlməyən vəziyyətin davam etməsinin əsas səbəbi elmsizlikdir və indiyədək mən nə qədər fəryad qoparıb deyirəm ki, bizim üçün məktəb lazımdır, elm lazımdır, vəziyyətimiz ancaq bugünkü elmlərdən və fənlərdən başı çıxan savadlı, elmli adamların hümməti ilə dəyişilə bilər, fayda vermir ki, vermir. Bu korlar (yəni despotik məmurlar və yalançı ruhanilər – F.Ə.) görmürlər ki, Qərb dövlətlərinin bütün hörmət və iftixarının səbəbi elmli və bilikli olmalarındadır. Eləcə də Şərq xalqlarının xarlığı və zilləti elmsizlik və cəhalət üzündəndir". [892]

Marağalı hesab edirdi ki, indiki ruhanilərin əksəriyyəti məscidlərdə xalqa vətən məhhəbəti və imandan danışmaq, təhsil və təlimdən söz amaq, dini və dünyəvi elmlərdən xəbərdar etmək əvəzinə, gələcək nəsli nadanlığa və cəhalətə sürükləyirlər. Üstəlik, saxta dərvişlər, seyidlər, mərsiyəxanlar, rövzəxanlar və başqaları da xalqın başına İslam dini adından min bir oyun açırlar. Məsələn, Ərdəbildə əhalinin başı mollabazlığa qarşıbdır. O yazır: "Hər dükanda, hər evdə söhbət filan müctəhiddən, filan şeyxülislamdan və ya pişnamazdan gedir. Bəziləri də camışların döyüşdürülməsi haqqında söhbətlərlə günlərini keçirilər". [893]

Marağalı anadan olduğu Marağa şəhərində də dərvişlərin avam rəiyyəti islam adından necə aldatmasını belə təsvir edirdi: «Dərviş əlini qulağına qoyub gur səslə «Ya Əli!» deyə bir nərə çəkdi. İki yüz nəfərə yaxın olan camaat da onun kimi «Ya Əli!» deyib səsini göylərə qaldırdı. Bu zaman dərviş əbasının altından iki-üç qutu çıxartdı.

[892] Yenə orada, s.120
[893] Yenə orada, s.156

Ovsun oxuya-oxuya qutuların qapağını açmağa başladı. Bir ucdan rəngbərəng qara, qırmızı ilanlar idi ki, qutulardan çıxarır və müxtəlif nəğmələr oxuya-oxuya deyirdi: «Ovsunladım, çıx eşiyə. Heydər, Səfdər eşqinə çıx eşiyə. Halva, halva, ilan, gürzə, ilan…».[894] Dərviş bu hərəkətləri etməklə yanaşı, dualar yazır və avam camaatı inandırmağa çalışırmış ki, kim bu dualardan əldə etsə bütün borclarını ödəyəcək və üstəlik, Məkkəyə həcc ziyarətinə gedəcək. Marağalı yazırdı ki, bu dərviş donuna girmiş div sifətli kələkbazlar avam camaatı işindən-gücündən avara eyləyib, ciblərini boşaltdıqdan və lazımı məbləği topladıqdan sonra onlardan əl çəkirmişlər.[895]

Onun yaradıcılığında məhərrəmlikdə, o cümlədən Aşura günündə həyata keçirilən «Heydər təpmək», Şəbih gəzdirmək kimi İslamun ruhuna zidd dini oyunları, o cümlədən baş yarmaq, zəncir vurmaq kimi halları tənqid etmişdir. Məsələn, «Heydər təpmək» mərasimində heydərilər və nemətilər adlanan iki qrup guya, İmam Hüseyn yolunda bir-birləri ilə dava edirdilər. Marağalıya görə əslində hər iki tərəf heç özləri də bilmirdilər ki, Heydər kimdir və yaxud da Nemət: "Xüsusilə, insafsız mərsiyəxanlar həmin fitnə alovnu qızışdırır, bu cahilləri təhrik edirlər. İndi millətin cahil kütləsinin qəlbində bu düşmənçilik toxumunu elə dərin səpmişlər ki, heç deməklə qurtaran deyil. Tərəflərin hər biri güman edir ki, o biri tərəfə qarşı nə qədər dərin kin bəsləsə, nə qədər çox düşmənçilik eləsə, dünya və axirətdə o qədər xoşbəxt olacaqdır. Öləndən sonra sorğu-sualsız behiştə gedəcəkdir. Ona görə də bir-birinin acığına mərsiyəxanların kisəsini doldururlar. Təkyələri bəzəməkdə, döşəməkdə bir-birləri ilə rəqabətə girişirlər. sinəzənlik edirlər, zəncir vurur, baş yarırlar".[896]

Halbuki, Marağalının fikrincə, bütün bunların hamısı xüsusi riya üzündən olduğuna görə şəriətə ziddir. O yazırdı ki, məhz ruhanilərin ikiüzlülüyü nəticəsində məscidlərin çoxu xarabdır, hamısını toz basıbdır, qapları çox vaxt bağlı qalır: "Amma bu insafsızlar hər bir millət və əhalinin get-gəl etməyə haqlı olduqları küçə-bazarda, karvansaralarda və yol üstündə rövzəxanalıq dəsgahı

[894] Yenə orada, s.169
[895] Yenə orada, s.170
[896] Yenə orada, s.173

açıb, camaata mane olurlar. Hələ pis-pis də öz aləmlərində İmam Hüseyn əleyhissəlamın boynuna əbləhcəsinə böyük bir minnət də qoyurlar. Daha bilmirlər ki, o həzrət şəhadəti öz pak övladının əsarəti müsibətini cəddi-büzürgvarının pak dininə xələl toxunmaması və bidətin aradan götürülməsi xatirinə qəbul etdi. Bunlar isə o cür mühüm bir təlimi korlayır, yəhudinin, xaçpərəstin get-gəl etməyə haqlı olduğuna fikir vermədən ümumi yolu bağlayır, mərsiyəxanlıq edirlər. Hələ utanmayıb belə bir xilaf işin üstündə ibadət adı da qoyurlar. İmam Hüseyndən, onun qiyamət günü hamının bağışlanmasını Allahdan xahiş edən böyük cəddindən xəcalət çəkmirlər". [897]

O hesab edirdi ki, məhərrəmlikdə həyata keçirilən bu cür təziyədarlığın vəziyyətindən isə din alimlərinin hamısı xəbərdardırlar. Ancaq onların əksəriyyəti bundan nəinki narazı, əksinə tamamilə razıdırlar. Çünki onlar özləri də məhərrəmliyin bu şəkildə həyata keçirilməsindən mənfəət güdürlər. Belə ki, din alimlərinin bir hissəsi heydərilərin, digəri isə nemətilərin tərəfini saxlamaqla ciblərini və qarınlarını doldurmuş olurlar. Marağalı yazırdı: «Gərək şəhərin üləması və ağıllı adamları bunları başa salsın. Təəssüflər olsun ki, o insafsızlar da nəinki bunlara nəsihət vermirlər, hətta bu fitnə ocağına odun qoyurlar. Ona görə ki, onların bəzisi heydərilərin, bir parası da nemətilərin tərəfində durur və bu vasitə ilə avam camaat arasında nüfuz qazanırlar». [898]

Marağalı məhərrəmlikdə həyata keçirilən Şabehgərdan, yaxud Şəbih gəzdirmək məsələsinə də toxunmuş, bunun İslama zidd olduğunu bəyan etmişdir: «Şabehgərdan adlandırılan başqa bir dəstə də vardır. Daha onların əlindən Allaha pənah aparıram. Onlar da özlərini İmam Hüseynə bağlayıblar. Hər biri başına bir ovuc dələduz toplayıb, hərəsinə də imamın müqəddəs əhli-beytinin kişiləri və ya arvadlarından birinin adını verirlər. Beş quruşluq dünya malı üçün onların nə kimi oyunlardan çıxdıqlarını bilmirsiniz. Allaha and olsun, onların pərdə ardında min fisqü fücura mürtəkib olduqlarını gördükdə hər bir qeyrətli müsəlman həyatından belə bezikir. Təəccüblü burasıdır ki, bu geniş ölkənin bu həyasızların hər bir oyunu və

[897] Yenə orada, s.173
[898] Yenə orada, s.173

kələyindən xəbərdar olan əhalisi onların bu işlərini üzə vurmurlar. Halbuki bu pozğun ünsürlərin törətdikləri fisqü fücur məhərrəmdən bir neçə ay sonrayadək əyan-əşraf məclislərinin söz-söhbətlərinə çevrilir». [899]

Bütün bunlardan sonra mömin müsəlmanın dinindən üz döndərə bilməsi səviyyəsinə qədər çatdığını deyən Marağalı yazırdı ki, kim İmam Hüseyn (ə) yolunda öz başını yarmağı, yaxud da müsəlman qardaşına xəsarət yetirməyi müsəlmançılıq adlandırırsa tamamilə yanılırlar. O yazır: "Allah da, peyğəmbər də onların bu şəriətə zidd hərəkətlərindən bezardır. Ancaq onlar şərarətlərindən utanmayıb, həyasızcasına özlərini Allahın peyğəmbərinə bağlayırlar. Hər addımbaşı deyirlər, biz seyidik, peyğəmbər övladıyıq". [900]

Marağalıya görə onlara bu cəsarəti verən də riyakar din rəhbərləri, din üləmalarıdır. Məhz onların sayəsində seyidlər, mərsiyəxanlar özbaşnalıq edirlər. O yazır: "Üləma həzrətləri lazım olduqda bu seyidlərdən istifadə etmək üçün onları hər cür cəzadan qoruyurlar. İki həftə bundan qabaq bunların Təbrizdə nə həngamə qopardıqlarını görmədinmi? Bu ağaların barmağının bir işarəsi və bir qaş oynatması ilə bir saatın içində hakimin evini taladılar, dam-daşını kökündən viran elədilər, hətta həyətinin döşəməsindəki daşları da çıxarıb apardılar. Bunlar ağalara bu kimi işlərdə lazımdır. Elə həmin səbəbə görə də camaatı çapıb-talamaqda əllərindən gələni əsirgəmirlər, könülləri necə istəyirsə, eləcə də rəftar edir və heç kəsdən zərrəcə də qorxmurlar". [901]

Azərbaycan Türk mütəfəkkri hesab edirdi ki, ümmətin şəriətini qorumalı olan üləmanın özü düzgün yoldan kənara çıxmışdır. Yəni, alimi xarab olan millətin ölkəsi də xarab olur. O yazır: "Üləma həzrətləri, hər bir şərə müxalif olan və qeyri-düzgün əməllərinin cəzasından yaxalarını qurtarmaq üçün özlərini seyid adlandıran bu əcamir-obaş zümərsini tənbeh etməlidir ki, onlar başqa yaxşı adamları da bədnam etməsinlər. Ancaq onlar özləri həmin nadürüstləri bu kimi əməllərə təşviq edib həvəsləndirirlər. İş oraya gəlib çatmışdır ki, indi hər bir bədbəxt şiə uzaqdan bir seyid görən kimi özünü itirir, onun

[899] Yenə orada, s.174
[900] Yenə orada, s.200
[901] Yenə orada, s.201

əlindən qaçıb gizlənmək üçün siçan deşiyini satın alır. Hərçənd mümkündür ki, o seyid heç təvəqqe eləyən adamdan bir şey istəyənlərdən olmasın. Bütün məscid və minbərlərdə üləma cənablarının möizəsi xümsün fəzilətinə və xalqı onu ödəməyə təşviq etməyə həsr edilmişdir. Heç görüb eşitməmişəm ki, bir vaiz ya naseh nəsihət ünvanı ilə seyidlərə desin ki, dilənmək peyğəmbər həzrətlərinin övladına haramdır, xalqı şəhərin kənarında dəyənək gücünə soymaq şəriətin ziddinədir, alçaq bir əməldir. Seyidlər gərək öz seyidliklərinin yüksək şərəfini qorumağı hər şeydən üstün tutsunlar."[902]

Marağalı "İran"da müsəlmanların dinə münasibətilə bağlı sonda belə bir nəticəyə gəlir ki, onlar dünyanı beş günlük adlandırıb axirət haqqında düşünməkdən bəhs etsələr də, əslində hamısı yalan danışır, yəni dildə bir şey, əməldə isə tamam başqa şey edirlər: "Xəyallarından keçməyən bircə şey varsa, o da qiyamət gününün sorğu-sualıdır. Xeyrat verməyinə verirlər, ancaq varlıların qarnını doyururlar, yoxsulların halına qalan yoxdur. Bütün işlər riya üzündədir. Tamahsız, təvəqqəsiz bir adama salam da verməzlər. camaat namazına gəlirlərsə, deməli, pişnamazadan bir təvəqqeləri var. Xalqın əxlaqı elə pozlubdur ki, onu islah etmək nəzərə çox çətin gəlir". [903]

Ona görə də, "İran"da heç kəs elm dalınca getmək istəmir, hətta müsəlmanlar deyirlər ki, "hikmət möminləri azdırır, onu tapan kimi aparın azdırın". Çünki "İran" müsəlmanları hesab edirlər ki, fələyin gərdişi belə bir vəziyyəti lazım bilmişdir. Marağalı yazır: "Yazıq fələk nə eləsin: sizə düz əlli il möhlət verdi, sizi xarici müharibədən, daxili iğtişaşdan qorudu. Siz bu uzun müddətdə öz evinizdə qaranlıqda əyləşib, qonşuların işıqlı evlərinə uzaqdan tamaşa elədiniz və istəmədiniz ki, siz də öz evinizi işıqlandırasınız. Fələk öz dili ilə sizə deyir: "Mənim heç bir günahım yoxdur.Mən hələ də sizin darğa, kətxuda, fərraşlarınızın hökmünün əsriyəm". Bir də məlumdur ki, Allah fələyi aciz bir milləti bədbəxt eləmək üçün deyil, sonsuz hikmətlər məqsədilə yaratmışdır". [904]

[902] Yenə orada, s.201-202
[903] Yenə orada, s.213
[904] Yenə orada, s.225

Marağalının dünyagörüşü ilə bağlı təhlilimizi yekunlaşdıraraq belə bir nəticəyə gəlirik ki, o, bir tərəfdən şəriət qanunlarına əməl etməyin vacibliyindən bəhs etdiyi halda, digər tərəfdən Qərb mədəniyyətinə aid müsbət qayda-qanunlardan istifadə olunmasının və əski "İran mədəniyyət"inə müraciət edilməsinin zəruruliyini ortaya qoymağa çalışmışdır. O, özünü inandırmışdı ki, "İran"ın xoşbəxt gələcəyi də dövlət başçısının islam dinini hansı dərəcədə bilməsi, Qərb mədəniyyətini hansı dərəcədə mənimsəməsi və əski "İran mədəniyyətinə" nə qədər bələd olması ilə bağlıdır. Bizcə, Marağalı Axundzadə və Kazımbəydən fərqli olaraq İslam dinindən imtina etməsə də, ancaq Qərb mədəniyyəti və əski "İran mədəniyyəti" məsələsində demək olar ki, onlarla mövqeyi eynidir. Bu o deməkdir ki, Marağalı İslam dininə nə qədər bağlı olduğunu ortaya qoymağa çalışsa da, ancaq onun dünnyagörüşündə də Hind-Avropa ya da Qərb mədəniyyətinin ciddi təsiri olmuşdur. İlk baxışda və həqiqətdə Marağalının təmsil olunduğu cəmiyyətin yeniləşməsini, ədalətləşməsini, hüquqi dövlətə çevrilməsini arzulaması təbiidir. Ancaq o, bu arzularının gerçəkləşməsi yolunu daha çox ifrat irançılıq və qərbçilik ideyalarının çərçivəsində görürdü ki, burada milli mədəniyyət və milli fəlsəfədən xeyli dərəcədə uzaqlaşma meyli açıqca özünü büruzə verir. Şübhəsiz, yad ideyaların təsiri altında olduğu üçün də, arzu olunan istəklər nə qədər doğru olsa belə, onun obyektiv şəkildə öz həllini tapmasını gözləmək mümkün deyildi.

2.3. Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk fəlsəfəsi və Qərb-Avropa fəlsəfəsinin sintezi problemi və həll yolları (ümumi baxış və əsas təmsilçiləri)

Ümumilikdə, ilk növbədə, XIX əsrdə Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikrində iki inkişaf xəttini: 1) milli-dini mədəniyyət (Şərq-İslam-Türk) və 2) Avropa-Qərb mədəniyyəti əsasında fəlsəfi fikrin inkişafı yollarını izləndiyini gördük. Ancaq bu bəzi Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri üçün yetərli hesab olunmadığı üçün, XIX əsrin ikinci yarısında, xüsusilə də həmin əsrin sonların doğru yeni bir inkişaf yolu

da meydana çıxmışdır. Üçüncü xəttin tərəfdarları hesab edirdilər ki, yalnız milli-dini mədəniyyət əsasında fəlsəfi fikri inkişaf etdirmək çətin olduğu qədər, eyni zamanda Avropa-Qərb mədəniyyətini ideallaşdıraraq bunu əvəzində milli-dini adət-ənənələri tamamilə gözardı etmək də doğru deyildir. Ona görə də, bu məsələdə ən məqbul variant milli-dini dəyərlərlə Avropa-Qərb dəyərləri arasındakı mənfi cəhətləri görməklə yanaşı, müsbət tərəfləri də ortaya çıxarıb uzlaşdırmaq zəruridir. Şübhəsiz, bununla bağlı bir tərəfdən fərqliliklərin antaqonist ya da qeyri-antaqonist dərəcələrinin müəyyənləşdirilməsi, digər tərəfdən Qərb mədəniyyətinə münasibətdə müsbət və mənfi cəhətlər dedikdə, nəyin nəzərdə tutulması məsələlərini ortaya çıxarmaq heç də asan olmamışdı.

Hesab edirik ki, bununla bağlı, yəni Şərq-İslam dəyərləri ilə Qərb-Xristian dəyərləri arasında hansı anlamda uzlaşmanın ortaya qoyulmasından daha çox Qərbin ortada olan elm və sənayesinin, texnologiyasının müsəlman-türk dövlətlərində (Qacarlar, Osmanlı və b.) tətbiqinin ön plana çıxması heç də doğru bir addım olmamışdır. Xüsusilə, Osmanlı və Qacarlar dövlətlərinin rəhbərlərinin daha çox sonuncu məsələdə israrlı olmaları onları inkişafa götürməmiş, hətta Avropa dövlətlərinin nüfuzunun daha da artmasına səbəb olmuşdur. Əslində burada başlıca məsələ, Qərb elminin, sənayesinin, fəlsəfəsinin, texnologiyasinin, bir sözlə mədəniyyətinin Qacarlar, Osmanlı kimi türk-müsəlman dövlətlərində kor-koranə tətbiqi deyil, milli-dini mədəniyyətlə oxşar və fərqli cəhətlərinin eninə-boyuna geniş şəkildə təhlil edilərək uzlaşdırılması anlamında həyata keçirilməsi daha məqsədə uyğun olardı. Ancaq biz bunun əvəzində görürük ki, Osmanlı "Tənzimat" qərarı, Qacarlar isə buna oxşar addımlarıyla daha çox Avropa-Qərb dövlətlərini təqlid yolunu tutmuş, bununla da öz süqutlarının təməl daşlarını atmışlar.

Həmin dövrdə milli-dini mədəniyyətlə Avropa-Qərb mədəniyyəti arasında "sintez"in düzgün qurulması və üçüncü, ancaq doğru bir milli inkişaf yolunun müəyyənləşməsində əsasən C.Əfqani, H.Zərdabi və M.Ə.Talıbzadə, müəyyən qədər də S.Ə.Şirvani, M.T.Sidqi, Ə.Gorani və başqaları mühüm rol oynamışlar. Şübhəsiz, XIX əsrdə bu məsələnin həlli yolunda ən mühüm rolu Azərbaycan Türk filosofu Cəmaləddin Əfqani oynamışdır. Çünki Əfqani Qərb

mədəniyyətinin inkişafının əsil mahiyyətini dərindən bilməklə yanaşı, eyni zamanda müsəlman ölkələrindəki geriliyin, cəhalətin, avamlığın, despotizmin həqiqi üzünü də yetərincə dərk edə bilmişdir. Bizcə, Əfqaninin əsas üstünlüyü bir tərəfdən milli-dini mədəniyyət, daha çox da İslam mədəniyyətinə əsaslanan xəttin nümayəndələrinin mütərəqqi cəhətləri ilə, Qərb dəyərlərinə həddən çox aludə olmuş yolun təmsilçilərinin də reallıqla uyğunlaşan mülahizələrini doğru dəyərləndirmək bacarığının olması idi. Başqa sözlə, aşağıda da görəcəyimiz kimi, Əfqani həm milli-dini dəyərlərdən imtina etmədən onun müsbət cəhətlərinin yenidən dirçəldilməsi məsələsində, həm də Qərb dəyərlərinin kor-koranə tətbiqi deyil də, onun Şərq-İslam mədəniyyəti ilə uzlaşa biləcək cəhətlərinin milli-dini dəyərlərə zərər vermədən, həyata keçirilməsinin mümkünlüyünü ortaya qoyması idi.

Bizcə, həmin dövrdə Əfqaninin doğru müəyyənləşdirdiyi bu inkişaf xəttinə ən çox yaxınlaşan Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Zərdabi olmuşdur. Belə ki, Zərdabi də bəzi kiçik kənara çıxmaları nəzərə almasaq, həm milli-dini dəyərlər məsələsinə münasibətdə, həm də Qərb dəyərlərinin hansı şəkildə mənimsənilməsi və tətbiqində doğru yol tutmuşdu. Zərdabi ifrat Qərb mədəniyyəti tərəfdarlarından fərqli olaraq doğru hesab edirdi ki, bir millətin inkişafı üçün real olaraq əlimizdə olan milli-dini və Qərb dəyərlərinə aid istənilən vasitədən istifadə etmək lazımdır. Bu anlamda Zərdabinin millətdaşlarının və dindaşlarının yenidən oyanışı üçün milli teatrın, mili mətbuatın əsasını qoyması, əslində Azərbaycanda İslam-Şərq mədəniyyəti ilə Avropa-Qərb mədəniyyətinin müsbət anlamda uzlaşmasının bariz örnəyi idi. Çünki burada Zərdabi üçün önəmli olan teatr və qəzetin "kafir"in ixtirası olub olmaması deyil, məhz həmin vasitələrlə millətinə xidmət etməsi idi.

Həmin dövrdə yaşamış Mirzə Əbdürrəhim Talıbzadə də Əfqani və Zərdabi kimi, milli-dini dəyərlərlə Avropa-Qərb dəyərlərinin şüurlu və milli mənafeyə zərər verməyəcək yönündə uzlaşdırılmasının vacibliyini anlayan böyük mütəfəkkirlərmizdən biri olmuşdur. Talıbzadənin əsərlərində də («Kitabi-fizik ya hikməti-təbiiyyə», «Məsaili-həyat», «Əhmədin kitabı», «Məsalikül-möhsinin» və b.) başlıca məsələ bir tərəfdən milli-dini dəyərlərə kor-koranə deyil sözün həqiqi mənasında sahiblənməyin vacibliyi, digər tərəfdən isə tərəqqi

yoluyla irəliləyən Qərb mədəniyyətinə yanaşmada ehtiyatkarlığın və bundan nəticə çıxarmağın əhəmiyyəti geniş şəkildə təhlil olunmuşdur.

Ümumiyyətlə, hesab edirik ki, Əfqani, Zərdabi və Talıbzadə yalnız öz dövrlərinin deyil, eyni zamanda bu gün ortada olan milli fəlsəfəmizin də bünövrəsini müəyyənləşdirmiş böyük şəxsiyyətlərimizdir. Hər halda bizim üçün Əfqanilər, Zərdabilər, Talıbzadələr Bakıxanovla, Vazehlə başlayan sxolastik fəlsəfədən dünyəvi fəlsəfəyə keçid prosesini təkmilləşdirməklə yeni bir Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin, Azərbaycan Türk mədəniyyətinin əsasını qoymuşlar. Niyə görə, bunu yeni bir Azərbaycan Türk fəlsəfəsi ya da mədəniyyəti adlandırırıq? Çünki onların əsasını qoyduğu Azərbaycan Türk fəlsəfəsi bir tərəfdən əski türk fəlsəfəsi və islam fəlsəfəsinin mütərəqqi ənənələrinin davamı, digər tərəfdən isə Avropa-Qərb mədəniyyətinin təsiri altına düşmədən, yəni milli-dini mədəniyyəti zədələmədən dolayısıyla ondan yararlanmaq düşüncəsinin məhsulu idi. Bu anlamda 19-cu əsrdə ortaya çıxan Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin özünəməxsusluğu keçmişdə mövcud olmuş mütərəqqi milli-dini fəsləfi-mədəni irsimizin Qərb-Avropa mədəniyyəti ya da fəlsəfəsi ilə, kor-koranə şəkildə, təqlidçiliklə deyil, milli nüvənin əsasında uzlaşdırılması idi. Şübhəsiz, bu işdə Bakıxanov, Nəbati, Vazeh, Zakir, Axundzadə, Marağalı, Şirvani, Gorani və başqalarının mədəni-fəlsəfi irsini də nəzərə almaqla, ancaq böyük payın Əfqanilərə, Zərdabilərə, Talıbzadələrə aid olduğunu hesab edirik (C.Əfqani, H.Zərdabi, M.Ə.Talıbzadə və S.Ə.Şirvaninin dünyagörüşləri ayrı-ayrılıqda təhlil olunmuşdur).

Bizə elə gəlir ki, milli nüvə ətrafında milli-dini dəyərlərlə Qərb dəyərlərinin uzlaşdırılmasında müəyyən qədər Seyid Əzim Şirvani, Əsgər ağa Gorani, Məmməd Tağı Sidqi və başqaları da mühüm rol oynamışlar. Məsələn, Seyid Əzim A.A.Bakıxanov kimi daha çox milli-dini dəyərlər əsasında millətinin və dininin inkişafını görmək istəsə də, onun yaradıcılığında Qərb mədəniyyətindən tamamilə imtina etməyin doğru olmaması fikirləri də öz əksini tapmışdır. Hətta, o iddia edirdi ki, Qərb mədəniyyətində mövcud olan bir çox tərəqqipərvər-yenilikçi hadisələrdə təəccüblü heç nə yoxdur, çünkü bunların hamısı Quranda var. Ona görə də, müsəlmanların Qərb

mədəniyyətinin tamamına "küfr" damğasını vurub birmənalı şəkildə pisləmələri də doğru deyildi.

Azərbaycan Türk ziyalısı **Əsgər ağa Adıgözəlov Gorani də (1857-1910)** həm İslam dininə, həm də Qərb mədəniyyətinə münasibətdə milli, yenilikçi və uzlaşdırıcı mövqe tutmuşdur. O, «Əkinçi» qəzetinə yazdığı məqalələrində Qərbdən ya da Şərqdən ixrac olunmasından asılı olmayaraq millətin və dinin inkişafının başlıca meyarını milli maarifçilikdə görmüş, bu xətti ömrünün sonuna qədər davam etdirmişdir. Goraninin yaradıcılığının mahiyyəti ondan ibarət idi ki, artıq zəmanə dəyişilib, indi güc və igidlik zamanı deyil, elm və təhsil öyrənmək vaxtıdır. Elm və təhsil almaq isə yalnız zəmanənin ya da Qərb mədəniyyətinin təsiri deyil, milli dəyərlərmizin və İslam dininin də əsas müddəalarıdır.

Bu baxımdan Gorani «Əkinçi»yə göndərdiyi məqalələrində sübut etmyə çalışırdı ki, İslam dini elm və təhsilə həmişə böyük önəm vermişdir. O vurğulayırdı ki, hər hansı molla, yaxud axund bəyan edirsə ki, ancaq dini elmləri öyrənmək lazımdır, bu fikir doğru deyildir. Əgər İslamda yalnız dini elmlərin öyrənilməsi vacib hesab olunsaydı bu, Məhəmməd peyğəmbər (s) və onun davamçıları olan imamlar tərəfindən də qeyd edilərdi. Onun fikrincə, İslamın ilk dövrünə baxdıqda görürük ki, peyğəmbər və onun xəlifləri həmişə elm və təhsil almağın tərəfdarı olmuş, bu yolda əməli işlər görmüşlər. Gorani yazırdı: «Keçmişdə bizim xəlifələrin vaxtında islam tayfası elm təhsil etməkdə laçın imiş. Dreper adlı ingilis hükəməsi ərəblərin elmi dost tutmağını sabit etməkdən ötrü onların bu məsəllərini gətirir: 1) Alimin mürəkkəbi şəhidin qanına bərabərdir. 2) Necə ki, şəhid əlində qılınc cənnətə gedəcək. 3) Dünya dörd şeyin üstə qərar tutub: alimin ağlının, qadirin aliliyinin, abidin duasının, igidin mərdliyinin üstə. Həzrət əl-Mənsur namdarın evi alimlə dolu olurmuş. Həzrət Harun ər-Rəşid yüz alimsiz evdən çölə çıxmaz imiş. Haman bu xəlifə hökm eləmişdi ki, məktəbxanasız məscid tikilməsin».[905]

İslamın ilk dövrlərində elmin inkişafında xəlifələrin, xüsusən də Həzrət Əlinin böyük xidmətlərinin olduğunu deyən Gorani yazırdı ki, xəlifələrlə yanaşı, islamın tanınmış elm adamları arasında İmam Cəfər Sadiq, Əl-Razi, İbn-Sina və başqaları da böyük hörmətə malikdirlər.

[905] Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, "Avrasiya Press", 2005, s.354

Hətta, onların bu biliyi və istedadları Avropa alimləri tərəfindən də yüksək dəyərləndirilmişdir. Ancaq son əsrlərdə İslam dünyasında geriləmə müşahidə olunur ki, bu da əvvəllimizdən xəbərimizin olmaması və yaxud da avamlığımız ilə bağlıdır. Gorani yazırdı: «Amma çifayda, indi laçınlar qarğalanıb, necə ki, bizim xəlifələrin dövranında xristianlar avamlığından öz naxoşlarının üstə həkim gətirməyi günah bilib, onun ağrıyan yerlərinə keşiş yazan duanı bağlayırlar imiş, habelə bizim zəmanədə islam tayfası … axirət bizimdir deyib durub».[906]

Goraniyə görə, xristianlar Orta əsr cəhalətindən oyanıb inkişaf etdiyi halda, müsəlmanlar arasında yeniliyə meyil edənlərin sayı çox azdır. Bunun da nəticəsində Qafqazda bəylər, xanlar zəmanə ilə ayaqlaşmaq, elm və təhsil almaq əvəzinə dilənirlər; pul bəyləri olmaq istəyirlər. O yazırdı: «Bu zəmanədə pul bəyləri əmələ gəlib. İndi hamı pula möhtacdır. Hətta şahzadələr də bir kəmtər yəhudinin əlindən tutub, ondan pul istəyirlər».[907] Gorani bu cür bəyləri olan xalqın inkişaf edə bilməyəcəyini, ona görə də müsəlmanların Avropa xalqları kimi elm yolunda daha çox zəhmət çəkmələrinin, yeni zəmanəyə uyğunlaşmasının vacibliyini vurğulamışdır: «Pəs, təzə zəmanə zəhmət zamanıdır. İndi hükəmalar sübut edir ki, zəhmət insanın bədəni üçün nəf (xeyir) gətirir. Vaxt pul hesab olunur, yəni gərək vaxtı keçirməyib zəhmət çəkmək ki, pul olsun. Çünki zəhmət çəkmək və vaxtı keçirməmək elm ilə olur, yəni elmi olmayan kəsin zəhmətindən o qədər nəf olmaz, ona binaən (görə) bizim zəmanədə elm lazımdır. Elm yolu ilə zəhmət çəkən tayfa öz millətini güclü edər, çünki güc dövlətdədir».[908]

Gorani hesab edirdi ki, elm almaq üçün yeni və dünyəvi məktəblərə ehtiyac var. Bu cür dünyəvi məktəblər artıq Qafqazda da açılır ki, müsəlmanlar, o cümlədən türklər ondan faydalanmalıdırlar. Ancaq türk dilində elmi kitablar olmadığı üçün, müsəlmanlar dünyəvi məktəblərdə ana dilində təhsil ala bilmirlər. Gorani yazırdı: «Tiflisdən yazırlar ki, orada camaat bir məktəbi-sənaye açıb ki, rus, gürcü, erməni dilərində elm və sənət öyrədəcək. Amma bizim dildə elm

[906] Yenə orada, s.355
[907] Yenə orada, s.390
[908] Yenə orada, s.390

kitabları yoxdur və yazıb oxumaq çətindir deyib razı olmuyublar ki, türk dilində də oxunsun».[909] Gorani təəssüf edirdi ki, ermənilər və gürcülər milli birlikləri sayəsində elm və sənət öyrəndikləri halda, Qafqazda türklərin halına yanan yoxdur. Üstəlik, müsəlman-türk ziyalılarının öz aralarında elm öyrənmək məsləsində fikir ayrılığı var. O yazır: «Əlbəttə, erməni və gürcülərin çalışanı və itirib-axtaranı olduğuna onların dilində xalqa elm və sənət öyrədəcəklər, lakin bizim nə ki çalışanımız yoxdur, hətta Vəkili-naməlum-millət (M.F.Axundzadə-F.Ə.) özü müqərrər olur ki, bizim dildə yazıb oxumaq çətindir və biz elm təhsil etməyə qadir deyilik. Belə də qeyrilərinin çox vecinədir ki, məktəblərdə türk dilində elm öyrədəcəklər, ya yox?».[910]

Doğrudan da, XIX əsrin ikinci yarısında Quzey Azərbaycan türklər arasında milli birliyin olmaması, elm və təhsil sahəsində qonşuları erməni və gürcülərdən geri qalması onların inkişafına xeyli problem yaradırdı. Bu dövrdə Azərbaycan Türk ziyalıları daha çox fərdi qaydada millətin inkişafına çalışır, hər hansı bir cəmiyyət ətrafında birləşməyə elə də səy göstərmirdilər. Ən yaxşı halda isə, bu dövrdə Qafqazda, o cümlədən Quzey Azərbaycanda məşhur olanlar şeir məclisləri («Beytüs-səfa», «Beyti-xamuşan», «Divani-hikmət» və b.) idi.

Bu baxımdan Ə.Goraninin deməsi ki, erməni və gürcülərdən fərqli olaraq bu xalqın «çalışanı, itirib-axtaranı» yoxdur, əsasən haqlı idi. Gorani görürdü ki, xüsusilə ermənilər bütün sahələrdə inkişaf edib, hətta akademiya yaratdıqları halda, türklər ana dilində elmi kitab belə tapmaqda çətinlik çəkir və dünyəvi məktəbləri də yox səviyyəsindədir. Buna səbəb də odur ki, türklər zəmanə ilə ayaqlaşmaqda çətinlik çəkir, millətin övladlarına elm və təhsil verəcək müəllimlər əvəzinə, hələ də mollalar və axundlar yetişdirilir. Goraninin fikrincə, əgər dünyəvi məktəblərdə də uşaqlara müəllimlər deyil, mollalar dərs verəcəklərsə o millət yenə də inkişaf etməyəcəkdir. Ona görə də ilk növbədə, müəllimlər yetişdirməyə çalışmaq lazımdır. Yəni müəllimlər özləri dünyəvi elmlərdən xəbərləri olmalıdır ki, uşaqlara da elm və təhsil verə bilsinlər. Gorani yazırdı:

[909] Yenə orada, s.396
[910] Yenə orada, s.396

«Hər kəs xəyal edirsə ki, bizim indiki müəllimlər birdən-birə başlayıb təzə qayda ilə təlim edəcək, nahaq fikrə düşüblər. Onlar nə qədər qabiliyyətli olalar və nə qədər xahişdə edələr, bunu edə bilməzlər. Ona görə ki, onların bu qaydadan əsla xəbərləri yoxdur».[911]

Gorani hesab edirdi ki, təhsili təlim etmək özü bir elmdir və bunu, Avropa əhalisi elmi-pərvəriş adlandırır. Ancaq müsəlman müəllimləri bunu öyrənmək əvəzinə hələ də, köhnə üsullardan istifadə edirlər. Belə ki, bizim müəllimlər qol gücünə biçarə uşağı yarımcan edib əlif-bey öyrədib sonra əlhəmdülillahı əzbərlədib korazehin edirlər. Onun fikrincə, amma elm oxumuş müəllim uşağı həvəsə gətirib əmcəkdən kəsilmiş uşağı çörəyə, suya öyrədən kimi əlif-beydən sonra ona qaranı tanıdır: «Bəs, qardaşlar, gərək mürur ilə təzə məktəbxanalar bina edib, az-çox elmdən xəbərdar olanları oraya müəllim tutmaq. Bir baxın bizim qonşu ermənilərin elm təhsil etməyinə. Qafqazın hər bir şəhərində onların gimnaziyaya bərabər məktəbxanaları var. İrəvan yavıqlığında hətta akademiyaları da var. Amma bizim bircə də elm oxuyan məktəbimiz yoxdur. Ay qardaşlar, yaddan çıxarmayın ki, uşaqlar millətin ümididirlər və bunu bilin ki, Avropa əhlinin bir məsəli var ki, deyir: millətin gələcəkdə xoşbəxt ya bədbəxt olmağına bais uşaqların əvvəl yaxşı, ya yaman tövr ilə əlif-beyi oxumağıdır». [912] Goraninin bütün bu fikirləri, o cümlədən müsəlmanlar arasında milli birliyin, təəssüblüyü olmamasından şikayətlənməsi milli maarifçiliklə bağlı mühüm bir addım idi.

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri **Mirzə Yusifxan Təbrizi** də yenilikçilik, dünyəvi elmlərin öyrənilməsinin zəruriliyi ilə yanaşı, milli-dini dəyərlərin qorunması ön planda olmuşdur. Bu anlamda o, Mirzə Kazımbəyə ünvanladığı məktublarında haqlı olaraq onun dinlə bağlı baxışlarına etiraz etmiş, onun dediklərinin əksinə olaraq Qurani-Kərimdə cahilliyin, nadanlığın, kütlüyün pislənərək insanların maariflənməyə çağrıldığını bildirmişdir.

Mirzə Yusif xanın «Yek kəlmə» əsərində isə bəzi Avropa ölkələrində olduğu kimi, müsəlman ölkələrində də ədalətli şahın əliylə şəriətə əsaslanan konstitutsiyalı dövlətin qurulması fikrini irəli sürür. Mirzə Yusif xanın şəriət əsasında ortaya atdığı konstitusiyalı dövlət

[911] Yenə orada, s.413-414
[912] Yenə orada, s.414

ideyasının gerçəkləşməsini isə M.F.Axundzadə mümkünsüz hesab etmişdir.

Mirzə Yusifxanın digər əsərləri "Yer qatları", "Gəncinəyi-daniş", "Risaləyi-islahi xətti-islam" və başqalarıdır.[913]

Bizcə, Fətəli şah Qacarın nəvəsi Əbülhəsən Mirzə, ya da **Heyrət Şeyxürrəis** (1847-1915) də Mirzə Yusifxan kimi yenilikçi-mötədil baxışlı bir ziyalı olmuşdur. Qacarlara aid şəhərlərlə yanaşı Misirə, Hindistana, Osmanlıya səyahətlər edən Heyrət Şeyxürrəisin əsas əsərləri "İttihadül-islam", "Azad adamların kitabı", "Müntəxəbi-nəfis" və başqaları olmuşdur. Qacarlar Məslis Şurasına (Parlamentinə) Mazandarandan millət vəkili seçilmiş Heyrət şeirlərində azad düşüncəsi ilə seçilmişdir.[914]

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri **Məmməd Tağı Sidqi (1854-1903)** 1854-cü ildə Naxçıvanda dünyaya gəlmişdir. 1894-cü ildə Naxçıvanda açılan "üsili-cədid", yəni yeni tipli məktəbdə Türk dili (Azərbaycan) və digər fənlərdən dərs demiş, burada bir müddət müdrlik etmişdir. [915] Onun dünyagörüşündə də yenilikçilik, dünyəvi elmlərin öyrənilməsinin zəruriliyi ön planda olmuşdur. Sidqinin əsas ictimai-fəlsəfi əsərlərindən biri "Heykəli-insana bir nəzər"dir. O, bu əsərində insan-cəmiyyət probleminə və millətin təkamül mərhələlərinə diqqət yetirmiş, bütün bunları təhlil etməyə çalışmışdır. Öncə, insanın mahiyyəti ilə bağlı yazırdı ki, insana diqqətlə baxanda heyrətdə qalmaya bilmirsən. Buna səbəb də insanda olan müxtəlif fikirlər, hislər, nəzərlər və mülahizələrdir. Sidqi yazır: "Hərçənd ki, insan zahiri surətdə bir-birindən o qədər fərqli və mütəfavütlü deyil, amma xəyalat və əfkar və təbiət və əxlaq cəhətincə bir-birindən nə qədər mütəfavütlü olmağı aşikardır və bəlkə, zahirən surət cəhətində bir-birinə müşabihəti yoxdur. Hərgah bir şəxs dünya yaranandan indiyə və indidən qiyamətə kimi ömür edib yaşaya bilsəydi və əfradi bəşəri fərddən-fərd müşahidə və müayinə etmiş olsaydı, bu qədər həddü hesabsız nüfusun (əhalinin) heç birinin heç bir cəhətdən bir-brinə müşabhiəsti və münasibəti olmadığını bil-qət vəl-yəqin iqrar və isbat edərdi. Belə ki, indi yer üzündə olan insanlardan (müşti nəmuneyi-

[913] Tərbiyət M. Danişməndani-Azərbaycan. Bakı,Azərnəşr, 1987, s.234-235
[914] Yenə orada, s.380
[915] Sidqi Məmməd Tağı. Əsərləri. Bakı, Çaşıoğlu, 2004, s.264, 274

xərvar) misalınca hər kəs öz qədərincə hər nə qədər ki, görüb, onların amal və əfkarı, rəftar və güftarı, sirət və surəti, söz və söhbəti, şəkil və siması, hətta sövt və sədası və sair hərəkat və səkənatı bir-birinə oxşamadığı qəti surətdə bəyan eylər". [916]

Sidqiyə görə, hər cür mürəkkəblikdən belə mürəkkəb olan insana baxanda heyrət dəryasına qərq olmaya bilmirsən. Çünki bu dünyada ikinci varlıq tapmaq çətindir ki, yeri gələndə dəmirdən davamlı, yeri gələndə də gül yarpağından da nazikdir. Sidqi yazır: "Gahi peyderpey (dalbadal) yetişən möhnət və müsibətə və bir-birinin üstündən tökülən zəhmət və məşəqqətə kamili-istiqamətlə davam edib, məcazında əbədən bir ixtilal zahir olmaz. Gahi bir namülayim cavab ilə rəngi təğyir tapıb, pərişanhal olub, özlüyündən çıxar. Gahi öz vücudunun zindəganlığından ötrü qisim-qisim (növbənöv) bəlalara davam edib, növbənöv zəhmətlərə dözür. Öz hifz və hərasətindən ötrü hər bir hadisənin müqabilində təbabiri-aqilanədə bulunur. Gahi bir qeyri səbəblə izzət və etibarından əl çəkib, hər bir şeydən göz götürüb, divanələr kimi özü-öz həlakətinə çalışır. Gahi bir qəzəbnak şirə hücumavər olub, müqabilə edər. Gahi bir qaraltıdan vahiməyə düşüb, öz kölgəsindən ürkər. Gahi kisrəti-hüznündən həlak olur. Gahi şiddəti-fərəhindən dərdnak. Çox vaxt olur ki, bir adam öz övladının məişət və asayişindən ötrü əziz canını həlakətə verir. Bəzi vaxt olur ki, öz nəfsinin hücumundan canından əziz olan balasının başını kəsib, kabab edər. Gahi bir millətin hifzindən ötrü özünü ölümə verməyi eyni-səadət bilir. Gahi öz nəfsinin salamatlığından ötrü milyonlarca nüfusun (əhalinin) qətlinə səbəb olur". [917] Beləliklə, Sidqiyə görə insan oğlu elə bir varlıqdır ki, onun pis ya da yaxşı arzularının sonu yoxdur. Belə ki, bir məmləkətə sahib olsa, bütün dünyanın da ağası olmaq iddiasına düşər, daha sonra da dünyaya ağalıq edib hamını özünə əsir etmək diləyində olar. Sidqi yazır: "Bu vücudi-insani elə bir qəribə məxluqatdır ki, onun günagün əfkar və xəyalatını qisim və cisim, hərəkat və halatını və növbənöv təğyirat və təbəddülatını deməklə tükənməz və yazmaqla qurtarmaz". [918]

[916] Yenə orada, s.131
[917] Yenə orada, s.131-132
[918] Yenə orada, s.132

Sidqiyə görə, bu qədər mürəkkəb xüsusiyyətlərə malik insan dünyaya qədəm qoyanda lüt-üryan, evsiz-eşiksiz, silahsız və müdafiəsiz olduğu halda, təkamül nəticəsində bir çox şeylərə nail olmuş, başqa sözlə daş dövrünü, bürünc dövrünü, tunc dövrünü, dəmir dövrünü yaşayaraq bir çox uğurlara imza atmışdır. Sidqi yazır: "Bu minval ilə bir neçə əsr keçib, tainki adəm övladının ictimasından (toplanmasından) və onların quvvayi-əliyyələrinin iştirakından ziraət və sənaət əmri (işi) hüsula gəlib, yundan və pambıqdan libas toxumaq, daşdan, ağacdan, torpaq və mədəniyyətdən qab-qacaq və əsbabi-təcəmmülat (zinət əşyaları) və sair alati-arayiş və ləvazimatı-istirahət vücuda gətirdilər. Və içlərindən asimanı vaizlər, pakminət nasehlər və möcüzənüma peyğəmbərlər zühur edib. O, müqəddəs mürəbbilərin (tərbiyəçilərin) təlim və tərbiyəsindən insaniyyət bağçasının təzə əkdiyi tənəyi şükufə açıb, yemiş verməyə başladı. Tainki əbnayi-bəşər bir-birinin müavinətinə möhtac olmağı anlayıb və ictima və iştirakda hər bir əmrin əncamını mülahizə edib, ittifaq və ittihadda qüvvət və qüdrətin və hər bir asayiş və istirahətin ləzzətinin mümkün olmağını ehsas eylədi. Odur ki, bir nəsil o biri nəsil ilə rəbt salıb, bir tayfa oldu. İki tayfadan bir qövm, iki qövmdən bir qəbilə hüsula gəldi. İki qəbilənin imtizacasından qəryələr və iki qəryənin ittisalından qəsəbələr və qəsəbələrdən şəhərlər, şəhərlərdən məmləkətlər təşkil olundu". [919]

Sidqi, daha sonra yazır: "Hər məmləkət əhalisi bir millət namını alıb, o məmləkəti "Vətən" ismi ilə adlandırdılar. Hər millət öz hüquqi-millisinin hifzindən ötrü və əsas asayişinin istehkamı səbəbilə rəyasət və təfəvvüq havası ilə hökumət və fərmanfərmalıq sevdası ilə millətpərəstlik xəyalına düşüb, hübbül-vətən peyda oldu. Tainki hər rəis öz qövmünün pişrəftinə (inkişafına) və hər alim öz millətinin tərəqqisinə çalışıb və hər hakim öz məmləkətinin daxilində rəiyyətin mənfəəti və məsləhəti və məmləkətin məmuriyyəti və hifz və hərasəti üçün məktəblər və mədrəsələr təsis olunub, darülhükumə, darüləczə, darüşşəfa (xəstəxana) bina edib, məscid və məbəd, kilsələr təşkil tapıb, nəbatat bağçası, heyvanat bağı, məsləhət və məşvərətxanalar, sərgi və tamaşagahlar əmələ gəlib, müzəyyən imarətlər, müntəzəm

[919] Yenə orada, s.133-134

bağlar və bağçalar tikilib, hilmət dayəsi, tifl mədəniyyəti tərəqqi libası ilə geyindirib və elm pirayəsilə bəzəyib, həddi-kamala yetirdi". [920]

Bununla da, adəm övladının böyük bir tərəqqiyə malik olduğunu yazan Sidqiyə görə əgər min il bundan öncə bu dünyadan getmiş bir insan "dirilib" bütün bunları görsə, çaşıb qalar və deyər ki, bu mənim yaşadığım Yer kürəsi deyil tamam başqa bir aləmdir. Çünki min il ərzində oxları, dəyənəkləri tüfənglər, at arabalarını paravozlar, gəmiləri paraxodlar, mumları elektriklər, poçt göyərçinlərini teleqraflar əvəz etmişlər. Üstəlik, adəm övladı telefonlar və hava gəmiləri icad ediblər. Sidqiyə görə insanlar bu tərəqqiyə ilk növbədə, yazı və kitablar vasitəsilə nail olublar: "Tarixi-ümumi bəyanati-əhvali-miləli-qədimə və təlifati-əsari-sabiqə bizlərə vazeh təriqilə nişan verir ki, bəni-növi-bəşər bu halı tərəqqiyyata, xətt və kitabət (yazı) vasitəsilə nail olubdur. Çünki üsuli-təhrir və kitabət, ülum və fünuni-mütənəvviənin xəzinələrinin qapısının kilididir. Həmin bu kəmalat və tərəqqiyyatına mütəhəyyir olduğumuz insan əyyami-tüfuliyyətdə, yəni yeddi min il bundan əqdəm öz əfkar və xəyalatını təcarüb (təcrübələr) və imtahanatını həməsrlərinə anlatmağa və özündən sonra gələnlərə bağı qoymağa qadir deyildi. Müddətlərcə bu qərar ilə keçib, tainki tifl tərəqqi, həddi-rüşdə qədəm qoymaq istədi. İbtida kəldanilər və babillər xətti-mixi icad etdilər. ondan sonra misirlilər və finikilər xətti-heraqlifi ixtira eylədilər". [921]

Sidqi hesab edirdi ki, Avropa xalqlarının sonrakı inkişafında əlifba məsələsi də mühüm rol oynamışdır. Belə ki, Avropa xalqları mixi, heroqlif, silabidən keçib müasir əlifbanı icad etmişlər. Ancaq Avropa xalqlarından fərqli olaraq müsəlman xalqları hələ də silabi də (xətti yazı) qalmaqdadırlar. Sidqi yazır: "İndi ümum Firəngistanın (Avropanın) dövəli-müəzzimə və miləli-mütəməddinəsinin üsuli-kitabəti bu alfa-betti əlifbasıdır ki, cümləsi otuz beş, bəlkə bir qədər az və çox hərflərin mürəttəb və soldan-sağa doğru yazılan asan və səhlvə sadə əlifbadır ki, bu tərəqqiyyatın ümdə vasitəsi və bənayi-mədəniyyətin istehkamının səbəb və intişari maarifin xəzinələrinin kilidi və təhsili-ülum və fünunun əvvəlinci aləti bu alfa-betti əlifbasıdır. Amma bizim əlifbamız hənüz üçüncü dərəcədə qalıb ki,

[920] Yenə orada, s.134
[921] Yenə orada, s.137

silabi namını alıbdır. Əgər əlifbamız filcümlə islah olub, bizim də miləli-mütəməddinə ilə hər bir ülum və fününda müqabilə etməyə iqtidarımız ola bilər. Məlumdur ki, bu ümdə və mühüm əmrin əncamı üləmayi-əlam və İslam sultanlarının və məsmu ül-kəlam şəxslərin ümdəsinə və rəyinə möqufdur. Əlbəttə, bu əmri-əzimin əncamına iqdam edən şəxslər tarix səhifəsində bir böyük ad qazanıb, ədəb ül-abad zikri-xeyr ilə yad olunacaqdır. Bununla belə, yenə əsrimizi iqtiza etdiyi tərəqqi səbəbilə əlifbamız da islah olunsa, üsuli tədrisimiz bir az islah olunub və təriqi-təhsili-maarif səhl və asan bir surətə düşübdür ki, sabiqdə on ildə çəkdiyimiz zəhmətin faydası və sərf etdiyimiz ovqatın nəticəsi indi beş ilin müddətinə hasil olur. Hanı o vaxtlar ki, ərəb qövmünün içində mindən biri oxuyub tapılanda, fars qövmünün içində on mindən bir tapılmazdı. Türklərin yazıb-oxumağı dursun, heç özlərinə məxsus bir əlifbaları da yox idi". [922]

O, "Qazet, yaxud qəzetə nədir?" məqaləsində də yeniləşməyin, milli maarifçiliyin əleyhinə olan din xadimlərini tənqid etmişdir. Sidqiyə görə, hazırkı dövrdə elm və təhsildə tərəqqi etməyin bir məsələsi yeni əlifbanın inşasıdırsa, digər məsələsi isə milli mətbuatın inkişafıdır. Ancaq ifrat mövqedə duran din alimləri yeni əlifbaya (latın əlifbasına) keçmək bir yana qalsın ərəb əlifbasında islahatların aparılmasının əleyhinə olduğu kimi, qəzət alıb oxumağı da küfr elan etmişdir. Sidqi yazır: "Qəzet almaq, qəzetə oxumaq üləma mülahizəsində küfrdür. Tüllab nəzərində günah, tüccar işində təzyin-ovqat, əsnaf arasında ləğviyyat və avam yanında lap heç zaddır. Özgə yerləri bilmirəm. Hələ bu tərəflərdə bir para alimnuma nadan tələbələrin nəzərində (ki zatən Türk oğlu Türkdür) türki dilində hər nə yazılmış olsun şayani-etina deyildir. Qəzetə ki, olsa, pənah bir Xuda! Həmçinin onun əqidəsinə görə, farsi dilində yazılan ruznamələrə də baxmaq günahdır. Bunu da mübaliğəsiz deyirəm. Hərgah eşitsə ki, ərəb lisanında qəzetə nəşr olunur, günahi-kəbirə hesab edib və onun mühərririni kafiri-mütləq bilir. Ondan ötrü ki, ərəb lisanı Allah və peyğəmbər lisanıdır ki, onunla Qurani-məcid nazil olub. O dildə qəzetə yazmaq, əlbəttə, cürmi-əzimdir. Odur ki, bir para maarifpərəst

[922] Yenə orada, s.138-139

binəvalar və millətdust biçarələr labüd qalıb, qazet kəlməsini zikr etməyi dillərinə adət verməyiblər". [923]

Sidqi üləmaların qorxusundan və tənəsindən qəzet oxumaq istəməyənləri doğru yola çəkmək üçün yazırdı ki, əbəs yerə bələləri maarifdən və təhsildən uzaq dururlar. Bunun üçün qəzet anlayışı və onun yaranma tarixi barəsində geniş məlumat verən Sidqi yazırdı ki, bu kəlimə yunanca olub insanlara doğru məlumatlar çatdırmağa hesablanıb. Əgər hansısa müsəlman da "qəzet" kəliməsinin yunanca olduğuna görə ondan uzaq dursa mənasızdır, çünki Quranda da onlarla yunan, hind, ibrani, suryani və başqa dillərə aid kəlmələr vardır. Eyni zamanda, hazırda əcnəbi dillərə aid başqa onlarla kəlmələr də var ki, müsəlmanlar onlardan rahatlıqla istifadə edirlər. Sidqi yazır: "Hərgah bu ismi-əcnəbi lisanından olduğuna görə, müsəmmasına istikrah göstərib, bəhs edirsniz. Pəs Qurani-şərifdə nə qədər hindi, yunani, ibrani və suriyani kəlimələr var, bu surətdə gərək nəuzübillah bu irad onlara da varid olsun. Bundan əlavə, bu indiki əsrdə ki, cəmi-ülum və fünun və sanaye və ixtiraat və kəşfiyyat əcnəbi əlinə keçib və təzə ixtira olunan əsbab və alat, əşya və əcnas, məkulat və məlbusat, züruf və ləvazimat və tədarükati-səfəriyyə bəlkə bir nəzər ilə baxanda hamı mayəhtacımızı miləli-xaricədən alıb, hamısının adlarını onların istilahınca dilimizə və ədəbiyyatımıza yazıb, istemal etmədəyiz... Amma qazet kəlməsini deməyə və öz dilimizdə nəşr olunan qəzetəni alıb oxumağa ar edirik. Və heç xəyalımıza da gəlməyir ki, bu indiki əsrimzidə bu hamı təməddünat və tərəqiyyatın ümdə vasitəsi və ülum və maarifin və vüquati-əfkarın əvvəlinci rəhbəri qəzetədir". [924]

Sidqiyə görə əgər qəzet nəşr etdirmək, qəzet oxumaq küfr və səhv olsaydı Avropada bu qədər qəzetlər yayımlanmaz və milyonlarla oxucusu olmazdı. O yazır: "Xeyr! Onlar hərgiz səhv etməzlər. Xüsusən məişət əmrlərində hər bir cəhətdən onların elmi və istinbatı və hər bir kəşfiyat və məlumatı bizlərdən artıqdır. Əgər belə deyilsə, bəs nə üçün onlar bizləri hər bir işdə ötüb keçiblər? Ləvazimaati-məişətin hər bir cüziyyatında bizləri özlərinə möhtac ediblər? Hətta iynədən tutmuş pambıq və əmammədən kəfənə kimi onlara

[923] Yenə orada, s.164-165
[924] Yenə orada, s.167

ehtiyacımız vardır. Onların qəzetəyə olan meyil və rəğbətlərinin payəsini və mətbuat aləminə göstərdikləri səy və himmətlərinin dərəcəsini nə dil ilə bəyan edəlim? Və hansı bəyan ilə əyan edəlim?" [925]

Bununla da Sidqi, həməsrlərinə demək istəyirdi ki, kor-koranə İslam qayda-qanunlarından çıxış edib Qərb mədəniyyətini tamamilə inkar etməklə heç nə əldə edə bilmərik. Üstəlik, din alimləri bəzi məsələlərdə Qərb mədəniyyətini "küfr" elan etsələr də, ancaq lazım gələndə də "küfr" məsələsi "unudulur". Bu isə o deməkdir ki, müsəlmanlar istəsələr də, istəməsələr də Qərb mədəniyyəti, Qərb elmi və texnologiyası gerçəkliyi ilə üz-üzə qalıblar. Ona görə də, burada əsas çıxış yolu Qərb mədəniyyətini görməzdən gəlmək deyil, bu gerçəkliyi görüb milli-dini dəyərlərmizi də qoruyub saxlamaqla yanaşı, buna uyğun nəticələr çıxarmaqdır. Bunlardan biri də, türk-müsəlman xalqlarının qəzətdən doğru şəkildə faydalanmalarıdır. Sidqi yazır: "Qəzetənin mühəssənatı və əhəmiyyəti çox-çoxdur. Onun tərif və tövsifi, izzət və ehtiramı, məziyyət və lüzumu bundan ziyadədir ki, əsrimizdə hər məmləkətin müəzzilat ümurunun nəticəsi və hər millətin nətayici-əfkarının səmərəsi və hər dövlətin politikasının təğyirat və təbdilatı küllən qəzetə ilədir. Qəzetəni alıb oxumaqdan ar etməyəlim. Qazet kəlməsini dilimizdə zikr etməyə ikrahımız olmasın. Əgər olursa da türki dilimiz ilə bir lisani-lətafət asan və əzəb ül-byandır ki, əba və əcdadımızdan gəlib bizlərə yetişənədək hər əsrin təğazasınca və hər qitə əhalisinin istilahınca münasib libas ilə zirvələnibdir". [926]

Bütün bunlarla yanaşı M.T.Sidqi müsəlmanlar-türklər arasında ciddi fikir ayrılıqlarının olmasının əleyhinə çıxaraq, bu kimi halları millətin birliyinə və inkişafına zərərli hesab etmişdir. Məsələn, 20-ci əsrin ilk illərində "Şərqi-Rus" (1903-1904) qəzetində Məhəmməd Ağa Şahtaxtlının türk-müsəlman xalqlarının mövcud problemlərdən xilas olması üçün radikal qərbçiliyi əsas prinsip kimi götürüb, bu yolda İslam dinini ya da «İttihadi-islam» fikrini əngəl kimi göməsi, [927] üstəlik bu fikrin müdafiəçilərindən olan Ə.Ağaoğlu, Ə.Topçubaşı və başqalarını «panislamizm»ə, yəni «İslam birliyi»nə çalışmaqda

[925] Yenə orada, s.168
[926] Yenə orada, s.170
[927] Şahtaxtlı Məhəmmədağa. Seçilmiş əsərləri. Bakı: «Çaşıoğlu», 2006, s.107

ittiham etməsi[928] ciddi fikir ayrılıqlarına səbəb olmuşdu. Şahtaxtlının bu iddialarına cavab olaraq Ə.Ağaoğlu yazırdı ki, «Şərqi-Rus» qərbçilikdən xilas olmaq üçün, cəmiyyəti Qərb dəyərləri ilə tanış etməklə yanaşı, Şərqin-İslamın tarixi-fəlsəfi cəhətdən öyrənilməsinə, həmvətənlərinin dünyaya baxışının və mənəvi həyatının yeniləşməsinə də öz töhfələrini verməlidir.[929] Bu məsələdə mötədil mövqe tutmağa çalışan M.T.Sidqi "Təəssüf və yenə də təəssüf" məqaləsində yazırdı ki, dostların islahı və millətin səlahı üçün bu məsələyə öz münasibətini bildirməyə məcbur olmuşdur. O, bu yazısında üzünü Şahtaxtlıya, Topçubaşıya və Ağaoğluna tutaraq deyirdi ki, onların millət naminə bir-birləri ilə fikirlərini uzlaşdırmaları daha çox vacibdir, nəinki qəzet sütunlarında ifrat şəkildə tənqid etmələri.[930]

Qeyd edək ki, Sidqinin dünyagörüşündə az da olsa, klassik sufiyanə fəlsəfi qəzəlləri də var. O yazır:

Təəccüb eyləmə kim, badə içməmiş məstəm,
Məni o çeşmi-xumarın ələl-icalə vurub.

O zülfə vurmagilən bir də şanə, məşşatə!
Onun xəmində könül mürgi bal-nalə vurub...

Bu saf qəlbimi rukəş bulub o səngindil,
Nə qədr mehrü vəfa butəsində qalə vurub.

Zəmani-hicr eləyib Sidqini pərişanhal,
Xoşa o kimsə ki, əl daməni-vüsalə vurub.[931]

Başqa bir şeirində isə Sidqi vüsalından uzaq düşdüyü üçüb qara bəxtindən şikayət edir. O, hicrana dözə bilmədiyini, qaranlıq gecələrdə vüsalına qovuşmaq haqqında düşünür:

Vüsalından məni məhrum edən bəxt-siyahımdır,
Şəbi-hicran, günümü tar edən bu dudi-ahımdır.

[928] Yenə orada, s.105-106
[929] Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası (2 cilddə II cild). Bakı, «Elm və təhsil», 2011, s.230
[930] Sidqi Məmməd Tağı. Əsərləri. Bakı, Çaşıoğlu, 2004, s.172-178
[931] XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı (poeziya) iki cilddə - I cild. Bakı, "Nurlar" NPM 2009, s.667

Sirişkim qətrəsində hər tərəf əksim olur peyda,
Cünunluq mülkünün sultanıyam, onlar sipahımdır.

Təriqi-eşqdə yoxdur dəlilim kuyinə, amma
Qaranlıq gecələrdə bərqi-ahəm şahrahımdır.[932]

Ümumiyyətlə, Sidqinin dünyagörüşündən hiss olunur ki, o, millətin birliyi və diriliyi naminə Şərq-İslam dəyərləri ilə Qərb dəyərlərinin uzlaşdırılması tərəfində olmuş, ömrünün sonunadək də, bu mövqeyini qoruyub saxlamışdır.

Gördüyümüz kimi, Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və Qərb-Avropa mədəniyyətinin "sintezi"ndən çıxış edən Azərbaycan Türk mütəfəkkirləri aşağı-yuxarı daha çox milli nüvəli dəyərlər əsasında Şərq-İslam mədəniyyəti ilə Qərb-Avropa mədəniyyətinin uzlaşdırılmasından yana olmuşdurlar. Onların bu xətti 20-ci əsrin əvvəllərində əksər aydınlarımız (Hüseynzadə, Ağaoğlu, Rəsulzadə və b.) tərəfindən qəbul edilərək inkişaf etdirilmiş və "Azərbaycan Cümhuriyyəti" adlanan Türk dövlətimiz də bu fəlsəfə üzərində qurulmuşdur.

[932] Yenə orada, s.668

CƏMALƏDDİN ƏFQANİ

XIX əsrin ikinci yarısında Qacarlar dövlətində, ümumilikdə Türk-İslam dünyasında yenilikçi və qeyri-dini fəlsəfənin təşəkkülünün öncüllərindən böyük filosof Cəmaləddin Məhəmməd Seyid Səfdər oğlu Əsədabadi Əfqani (1836/38-1897) Həmədanın Əsədabad kəndində anadan olmuşdur. Ancaq o, təhsilini Kabildə almış doğma türk dili (Azərbaycan) ilə yanaşı ərəb və fars dillərini də mükəmməl öyrənmişdir. Kabil mədrəsələrində təhsil aldıqdan sonra Böyük Britaniyanın müstəmləkəsi olan Hindistana gedən Əfqani burada imperializm siyasətinə qarşı mücadiləyə başlamışdır. Hindistanda bir müddət qaldıqdan sonra Məkkəyə gedib Həcc mərasimini yerinə yetirən Əfqani çox keçmədən Əfqanıstanda vəzir vəzifəsinə qədər yüksəlmişdir. Bu vəzifədə çox qalmayan Əfqani 1870-ci ildə Osmanlının paytaxtı İstanbul şəhərinə gəlmiş, burada Böyük Maarif Məclisinə və Elm Cəmiyyətinə üzv seçilmiş, İstanbul Darülfununda dərs vermişdir.

Ancaq bir müddət sonra o, Osmanlı şeyxülislamının və digər din xadimlərinin təzyiqləri nəticəsində İstanbulu tərk edib Qahirədə yaşamağa davam etmişdir. Qahirədə Misir müftisi ilə bərabər İslam dünyasında islahatlar aparmaq istəyən Əfqaninin bu mücadiləsi, xüsusilə Müsəlman Qardaşları hərəkatının nüvəsini qoymağa başlaması Böyük Britaniyanı ciddi şəkildə rahatsız etmiş, bunun da nəticəsində 1879-cu ildə o, Hindistana sürgün edilmişdir. Daha sonra ABŞ və Fransaya da səyahət edən Əfqani 1884-cü ildə Qacarlar dövləti, xüsusilə də Nəsirəddin şah Qacar tərəfindən Tehrana dəvət edilmişdir. Ancaq Tehranda şah hökumətlə anlaşa bilməyən Əfqani Qacarları tərk edərək çar Rusiyasına və Avropaya səfər etmişdir. 1889-cu ildə yenidən Tehrana dəvət edilən Əfqani burada iki il dərs vermişdir ki, ancaq 1891-ci ildə Talbot imtiyazına qarşı çıxdığına görə, bu dəfə də Qacarları tərk etməli olmuşdur. 1892-ci ildə Osmanlı sultanı 2-ci Əbdülhəmid xanın dəvəti üzrə İstanbula gələn Əfqani, 1896-cı ildə Nəsrəddin şaha qarşı həyata keçirilən sui-qəsdin

təşkilatçılarından biri kimi həbs edilmiş və 1897-ci ildə də zindanda dünyasını dəyişmişdir. [933]

Əfqanin dünyagörüşü çoxaspektli olduğuna görə, biz onu iki istiqamətdə: 1) dini-fəlsəfi görüşləri, 2) siyasi-fəlsəfi görüşləri, qruplaşdırmağı məqsədə uyğun hesab etdik.

Dini-fəlsəfi görüşləri. O, elmi-fəlsəfi yaradıcılığında ilk növbədə İslam dininin mütərəqqi mahiyyətinin ortaya çıxarılması məsələsinə xüsusi önəm vermiş, yeni dövrdə modern islamçılığın təməlini qoymuşdur. İslamçılığın siyasi-fəlsəfi təlim kimi müasir konsepsiyasını yaradan C.Əfqani deyirdi ki, nəhəng bir vücud olan İslam dünyası başını İstanbulda yerə qoyub, qolları isə Quzey Afrika, Krım və Orenburq üzərindən Çinə uzadıb, ayaqları isə bütün Qərbi Asiya boyunca dolaşır. Böyük coğrafi əraziyə yayılan müsəlmanların xilas yolu İslam dinini düzgün mənimsəmək və əməl etməklə yanaşı, mədəniyyətlərinə sahib çıxmaq, həmçinin milli varlıqlarını qoruyub saxlamaqdır. Bu anlamda Əfqani İslam dünyasının inkişafını müsəlmanların şüurlu şəkildə milliyyətlərini tanımalarında və tərəqqidə görmüşdü.

Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən Əhməd Ağaoğlu yazırdı ki, İslamın və Quranın özündə «İttihadi-islam»ın inkişafı üçün əlverişli zəmin olmasına baxmayaraq, o yalnız Cəmaləddin Əfqaninin ideyaları sayəsində meydana çıxmışdı. Çünki Əfqani müsəlman xalqlarını ilkin İslama qayıtmağa, ləyaqətsiz hökmdarlara qarşı açıq mübarizəyə qoşulmağa çağırmışdı. Eyni zamanda o, ikiüzlü ruhaniləri amansızcasına tənqid edir, onların «boş dialektika və sxolastikasını» məsxərəyə qoyur, riyakarlıqlarına və həyasızlıqlarına gülürdü. O, öz mühakimə və mülahizələrini Qurandan gətirilən iqtibaslarla, müsəlman tarixinə aid misallarla əsaslandırırdı. Onun bütün gücü də məhz belə «uyğunlaşmaq» bacarığında idi. Əfqaninin bu ideyalarını müsbət dəyərləndirən Ə.Ağaoğlu yazırdı ki, Şərqdə nümunəvi ictimai xadim olan bu şəxs, eyni zamanda özünün gələcək davamçılarının fəaliyyəti üçün proqram tərtib etmiş və bu davamçıların inkişaf etdirməli olduqları ideyaları göstərmişdir.[934]

---

[933] Nəsibli Nəsib. Şeyx Cəmaləddin Əfqani (Fikir və əməl böyüklərimiz). Bakı, "Nurlar" NPM, 2014, s.27-36

[934] Ağaoğlu Əhməd. İran və İnqilabı. Seçilmiş əsərləri. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.332

Doğrudan da, Əfqani yeni dövrdə İslam dininin mahiyyətinin yenidən təfsirində və aydınlaşdırlmasında əvəzsiz xidmətlər göstərmişdir. Orta əsrlərin ilk çağlarında ərəblərin, farsların, türklərin və başqalarının həyatına daxil olan İslam dininin bu millətlərin taleyində mühüm rol oynadığını irəli sürən Əfqani yazırdı ki, bu din heç vaxt onu qəbul etmiş millətlərin tərəqqisinə əngəl olmamışdır. Sadəcə olaraq, zaman-zaman despotizm islamı dinini dünyəvi elmlərə qarşı qoymuş və İslamla dünyəvi ideyalar arasında ziddiyyət yaratmışdır. İslam dininə olunmuş əlavələrin müsəlman xalqlarının probleminə çevrildiyini görən Əfqanin fikrincə, bundan çıxış yolu həm İslam dinində islahatlar aparmaq, həm də milli dəyərləri inkişaf etdirməkdir. «Dini hərəkatda məqsədimiz İslam dinini islah etmək olduğu məlumdur. Dini islahın mənası Rəsulallah gətirməyən bir şeyi dinə artırmaq, yainki islam qaydalarını batırmaq deyil, bəlkə Rəsulallah gətirmiş dinə sonradan və sonrakı adamlar tərəfindən əlavə olunan şeyləri götürüb də dini əsri-səadətdəki rövşənə salmaq deməkdir. Bunu isə çətin yollar ilə deyil, bəlkə vəz, nəsihət, mətbuat ilə ümumi müsəlmanlara anladıb islam əmrlərini də mənasız şeylərdə deyil, bəlkə din və dünya üçün lazım olacaq və istiqballarında fayda görüləcək şeylərlə etmək gərəkdir».[935]

C.Əfqani "Dəhriyyuna rəddiyə (Naturalizmin tənqidi)" əsərində də açıq şəkildə göstərirdi ki, insanlığın çıxış yolu maddiçilikdə-materializmdə deyil, mənəviyyatda-idealizmdədir. Bu anlamda bütün səmavi dinlər insanlar üçün yeganə xoşbəxtlik vasitəsidir,[936] müsəlmanlara görə də bu İslam dinidir. Onun fikrincə, din insanın ağlına üç inanc, yəni birincisi, insanın, özunü yer üzünuü sultanı və yaradılmışların ən dəyərlisi, ləyaqətlisi olmasını təsdiqləməsi; ikincisi, bir dinə inanan toplumun özünü ən xeyirli ümmət hesab etməsi və imansızlardan, xususən də doğru yoldan uzaqlaşanlardan üstun olmasına inanması; üçüncüsu – insanın bu dunyada ancaq mükəmməllik səviyyəsinə yetmək üçün yaradıldığını bilməsi,[937] eyni zamanda ruhuna da üç məziyyət, yəni həya duyğusu,

[935] Qurbanov Şamil. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərnəşr, 1997, s.24
[936] Afgani C. "Dehriyyuna reddiye" ("Naturalizmin elşetirisi). İstanbul, 1997, s.88
[937] Mürşüdlü Qəmər. C.Əfqaniyə görə dinin fəlsəfəsi. //İlahiyyat fakültəsinin Elmi Məcmuəsi. №09, aprel, Bakı, 2008, s.248

əmanət və doğruluq vermişdir ki, bütün bunlar birlikdə xoşbəxtliyin altı inanc və əxlaq prinsipləridir.

Əfqaniyə görə, özünü Yer üzündə yaradılmış canlılar arasında ən dəyərlisi hesab edən insan bu inanc sayəsində xeyli dərəcədə heyvanlara və digər canlılara bənzəməkdən xilas olmuşdur: "İnanc sistemi bu keyfiyyətilə düşüncəni inkişafetdirici, ağlı fəallaşdırıcı, nəfsi təmizləyici, cirkin movqe və davranışlardan qoruyucu bir rol oynar".[938] Digər tərəfdən, müəyyən bir dinə tapınaraq onu ən doğru din hesab edən insanın sonunda da bu dünyada mükəmməllik səviyyəsinə çatmaq üçün yaradıldığını, kamilliyə çatması əvəzində də daha ali bir aləmə göç edəcəyini düşünməsi, onu digər pisliklərdən, yəni oğruluqdan, haramdan, zinadan, rüşvətdən və sairədən uzaq tutmağa kökləmişdir.[939] Üstəlik, bu üç inanc prinsipləri ilə yanaşı, insanın məziyyətinə aid olan həya duyğusu, əmanət və doğruluq da, dinin ona aşıladığı mühüm keyfiyyətlərdir. Belə ki, utanma ya da həya duyğusu insanda həyasızlığın qarşısını aldığı kimi, əmanət də insanlar arasında qarşılıqlı etibarın, inamın əsasıdır və doğruluq isə, insanı yalandan uzaqlaşdırır cəmiyyətdə, ailədə həmrəyliyin güclənməsinə səbəb olur.[940]

Əfqaniyə görə, bu altı inanc və əxlaq prinsipi səmavi dinlərin əsas mahiyyətini təşkil edir ki, hər hansı toplum bunlara əməl etməyəndə mənəviyyatsızlığa düçar olur. Onun fikrincə, bütün bu müsbət keyfiyyətlərin hamısı İslam dinində vardır, sadəcə yenidən bu keyfiyyətləri müsəlmanlara aşılamaq lazımdır. Çünki İslam birliyinin varlığı və ortaya çıxması məhz bunlarla bağlıdır. Ona görə, İslamın əsas kitabı Quran da tamamilə azadlıq, bərabərlik və ədalət prinsipinə əsaslanır, bütün müsəlmanları tərəqqiyə çağırır. Bu anlamda Quranın mahiyyətini düzgün başa düşmək və ona əməl etmək İslam dünyasının nicat yoludur.[941]

O xüsusilə də, "Təfsirçinin təfsiri" məqaləsində İslamın əsil mahiyyətinin hansı anlamda təfsir edilməsinin prinsiplərini ətraflı olaraq şərh etməyə çalışmışdır. Əfqaniyə görə, müsəlman xalqları ilk

[938] Afgani C. "Dehriyyuna reddiye" ("Naturalizmin elşetirisi). İstanbul, 1997, s.27
[939] Yenə orada, s.28-29
[940] Yenə orada, s.32-35
[941] Rüstəmov Yusif. Fəlsəfənin əsasları. B: «Azərbaycan Universiteti»,2004, s.147

növbədə, təhsil məsələsinə ciddi yanaşmalıdır, çünki hər hansı toplumun dini nə dərəcədə başa düşmələrinin başlanğıcı elm və təhsildir. Onun fikrincə, heç bir bəşər övladı, hətta ən vəhşi insan belə, təhsildən tamamilə təcrid olunmadığı halda, hazırda müsəlmanların çoxunun təhsilsiz olması onların əsas problemidir. Əfqani yazırdı: "Dünyaya göz açdığı vaxtdan insanın mövcudluğu təhsil olmadan mümkün deyil. Əgər insanın təhsilsiz mövcud ola biləcəyini qəbul etsək belə, bu halda onun həyatı heyvanların həyatından daha iyrənc və rəzil olar. Təhsil, istər bitkilər, heyvanlar, istərsə də insanlarla əlaqədar olsun, təbiətlə mübarizəyə və onu ram etməyə xidmət edir. Təhsil əgər yaxşıdırsa, naqisliyi kamilliyə, nanəcibliyi nəcibliyə çevirir. Təhsil yaxşı olmadıqda isə təbiətin ümumi durumuna təsir edir, tənəzzül və düşkünlüyə səbəb olur. Bunu kənd təsərrüfatı və heyvandarlıq mütəxəssislərinin, müəllimlərin, mülki idarəçilərin və dini rəhbərlərin nümunəsində aydın müşahidə edə bilərik. Ümumiyyətlə, yaxşı təhsil xəlq olunmuş bu üç aləm [insanlar, heyvanlar və bitkilər] üçün bütün kamillik və gözəlliklərin əsas səbəbidir. Pis təhsil isə bütün qüsur və bədbəxtliklərin mənbəyidir". [942]

Əfqaniyə görə dərk etmək lazımdır ki, əgər bir toplumun bütün təbəqə və sinifləri münasibətlərin təbii qanunları ilə uzlaşan gözəl təhsilə yiyələnərsə, bu toplum çiçəklənəcək və tərəqqi edəcəkdir. Deməli, müsəlman xalqlarının təhsilin vacibliyini dərk etmələri, eyni zamanda onların mövhumat, xurafat və avamlıqdan uzaq durmaları deməkdir. Çünki bir toplum təhsillidirsə, o zaman həmin xalqın dini, milli və dünyəvi dəyərlərə münasibəti də harmoniya içindədir. O yazır: "Belə toplumda hər bir sinif və qrup dərəcə və təbəqəsinə müvafiq olaraq özünə uyğun kamilliklərə yiyələnməyə can atacaq və buna nail olacaqdır. Bu toplumdakı siniflər təbəqələrinə uyğun olaraq daim bir-birləri ilə harmoniyada və təmkinli münasibətdə olacaqlar. Bu isə o deməkdir ki, belə toplumda mükəmməl təhsili sayəsində böyük rəhbərlər formalaşdığı kimi, çox gözəl filosoflar, erudisiyalı alimlər, təcrübəli sənətkarlar, bacarıqlı kənd təsərrüfatçıları, varlı tacirlər və digər sənət sahibləri meydana

[942] Əfqani Cəmaləddin. Təfsirçinin təfsiri. //Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər. № 2(30), Bakı, "Azərbaycan Universiteti", 2010, s.195 (C.Əfqaninin bu məqaləsini ingilis dilindən Azərbaycan türkcəsinə çevrib nəşrə hazırlayan dos., dr. Qəmər Mürşüdlüdür)

gələcəklər. Əgər yaxşı təhsil sayəsində bu toplumun rəhbərləri digərlərinin rəhbərlərindən öz üstünlükləri ilə seçilirlərsə, əminliklə demək olar ki, burada bütün təbəqələr digər ölkələrin müvafiq təbəqələrindən üstündürlər. Belə ki, hər hansı bir təbəqənin tam, hərtərəfli tərəqqisi digər təbəqələrin tərəqqisinə bağlıdır. Bu, ümumi qayda, təbiətin qanunu və ilahi iradədir".[943]

O iddia edirdi ki, ancaq hər hansı toplumun hakim təbəqəsi elm və təhsildən uzaq qalıb cəhalət və avamlığa yuvarlandığı zaman mənəviyyatsızlığın yayılma dərəcəsindən asılı olaraq onun bütün siniflərində bu və ya digər dərəcədə zəiflik müşahidə olunacaqdır. O yazırdı: "Bu da o deməkdir ki, hakim dairələrdə gücsüzlük nəzərə çarpırsa, bu gücsüzlük mütləq filosoflar, alimlər, sənətkarlar, kənd təsərrüfatçıları, tacirlər təbəqəsinə və s. siniflərə də sirayət edəcəkdir, çünki onların kamilliyi yalnız mükəmməl təhsilin bəhrəsidir. Səbəbiyyət faktoru olan yaxşı təhsildə zəiflik, özbaşınalıq, mənəviyyatsızlıq müşahidə olunursa, həmin təhsilin bilavasitə təsir göstərdiyi sahələrə də həmin bu mənfi halların sirayət edəcəyi qaçılmazdır. Əgər mənəviyyatsızlıq bir xalqın təhsilinə artıq yol tapmışdırsa, bəzən təhsildə bu mənəviyyatsızlığın tədricən artması və adət və ənənələrin məhv olması nəticəsində sabitliyin səbəbkarı olan müxtəlif siniflər, xüsusilə də nəcib siniflər tədricən məhv olub gedir. Həmin xalqa mənsub olan fərdlər köhnə paltarlarını çıxardıqdan və adlarını dəyişdikdən sonra başqa bir millətin tərkibinə keçir və yeni görünüşdə ortaya çıxırlar. Bu hadisə gildanilər, finikiyalılar, koptlar və başqa xalqlarla baş vermişdir".[944]

Onun fikrincə, mənəviyyatsızlığa düçar olmuş bir toplumu yalnız Allah xilas edər ki, onların arasından yenidən zəkalı, saf ruhlu insanlar ortaya çıxar və öz gəlişləri ilə yeni həyat gətirə bilərlər. Əfqani hesab edirdi ki, zəkalı, saf ruhlu insanlar tənəzzül və düşkünlüyə səbəb olan mənəviyyatsızlığı kənarlaşdırır, şüur və qəlbləri pis təhsilin törətdiyi qorxunc xəstəlikdən sağaldırlar: "Bu insanlar daxili nur və parıltıları ilə yaxşı təhsili qaytarır və bununla da öz toplumlarına yenidən həyat verirlər. Onlar insanlar üçün əvvəlki ucalığı, şərəfəti və siniflərin tərəqqisini bərpa edirlər. Məhz buna görə

[943] Yenə orada, s.196
[944] Yenə orada, s.196

də, tənəzzülə doğru gedən, təbəqələrini düşkünlük bürümüş hər toplum Rəhman Allaha olan ümidləri ilə bəlkə onların arasında öz müdrik rəhbərliyi və düşünülmüş səyləri ilə süurlarını işıqlandıracaq, qəlblərini saflaşdıracaq və mənəviyyatsız təhsilə xitam verəcək müdrik, siyasətdə təcrübəsi olan bir intibahçının tapılacağını intizarla gözləyir. Həmin müdrikin siyasəti nəticəsində onlar öz əvvəlki vəziyyətlərinə dönmüş olardılar".[945]

Bütün bunlardan sonra Əfqani ortaya qoymaq istədiyi əsas məsələnin üzərinə gələrək yazırdı ki, yaşadığı dövrdə fəlakət, bədbəxtlik və gücsüzlük hər tərəfdən müsəlmanların bütün siniflərini bürüyüb. Belə bir məqamda bütün müsəlmanların müdrik intibahçının gələrək onları xilas edəcəyini düşündüyünü iddia edən Əfqaniyə görə, yalnız onun sayəsində doğru din və düzgün şəriət məhv olmaqdan xilas olacaqdır. O yazır: "Odur ki, hər bir müsəlmanın gözləri yolda, qulaqları səsdədir, o, intizarla dünyanın hər hansı bir səmtindən – şərqdən, qərbdən, şimaldan və ya cənubdan – müdrik intibahçının peyda olacağını və müsəlmanların şüur və qəlblərini doğru yola yönəldəcəyini, gözlənilmədən gəlmiş mənəviyyatsızlığı dəf edərək onları yenidən mükəmməl təhsilə yiyələndirəcəyini gözləyir. Bəlkə də onlar yaxşı təhsil sayəsində öz keçmiş bəxtiyar durumlarına qayıda bilərlər. Mən Mütləq Haqqın bu doğru dini və düzgün şəriəti məhv olmaqdan qoruyacağına əmin olduğum üçün başqalarından daha artıq ümidlə tezliklə həmin şəxsin müdrikliyi sayəsində müsəlmanların şüur və qəlblərinin işıqlanacağını və haqq yoluna yönələcəyini gözləyirəm".[946]

Əfqani öncə ümid etmiş ki, həmin müdrik intibahçı zəngin həyat təcrübəsinə malik, Avropa ölkələrinə səyahətlər etmiş müsəlman filosofu və modernisti Seyid Əhməd Xandır. Çünki uzun sürən çalışmalardan və zəhmətdən sonra o, müsəlmanların irəliləyişi yolunda Qurana təfsir yazmış, eyni zamanda əsərlərində həm Şərq, həm də Qərb filosoflarının ideyalarını davam etdirmişdi. Bu anlamda Seyid Əhməd Xanın bir müdrik kimi öz toplumunun tərəqqisi naminə dinin mahiyyətini və həqiqi simasını açıqlamasına, dinin bəşəriyyət üçün vacibliyini rasional dəlillərlə nümayiş etdirməsinə, həqiqi və batil dinləri ayırd etmək üçün insan ağlını da qane edən ümumi bir

[945] Yenə orada, s.197
[946] Yenə orada, s.197

qayda irəli sürməsinə ümid bəsləyən Əfqani onu da düşünürmüş ki, o, dinlərin bir çox təlimlərdə ortaq mövqeyə malik olduqları halda, bəzi məsələlərdə fərqli mövqe tutma səbəbini, həmçinin hər bir dövrdə müəyyən bir dinə və peyğəmbərə xüsusi bir münasibət olması səbəbini fəlsəfi metodla izah edə bilərmiş. Ancaq Əfqani bütün sadaladıqlarının heç birini onda görə bilımir. Çünki Seyid Əhməd Xan ərəblərin şüurlarının aydınlaşmasına və qəlblərinin paklaşmasına səbəb olan o böyük hökmlərdən qətiyyən söz açmamış, yüksək əxlaqi dəyərlərin və gözəl vərdişlərin yayılmasına xidmət edən, evdə və cəmiyyətdə ünsiyyəti düzgün yönləndirən və şüurların aydınlaşmasına xidmət edən ilahi qanunlardan bəhs edən ayələri şərhsiz buraxmışdır. Əfqani yazır: "O, insan təbiəti anlayışını özünə mövzu seçərək heç bir məntiqli sübut və ya təbii dəlil göstərmədən, bir neçə anlaşılmaz və mənasız söz deməklə kifayətlənir. Belə məlum olur ki, təfsirçi insanın təhsil aldıqca əsil insana çevrildiyini, məziyyət və vərdişlər qazandığını bilmir. Öz təbiətində dəyişməyən insan sivilizasiyadan və qazanılmış məziyyət və adətlərdən ən uzaq olan insandır. Əgər insan böyük çətinlik və zəhmətlə qazanmış olduğu hüquqi və əqli keyfiyyətləri tərk edər və nəzarəti təbiətin əllərinə tapşırarsa, şübhəsiz ki, heyvanlardan daha aşağı səviyyəyə enmiş olar. Ən təəccüblüsü isə odur ki, təfsirçi ilahi, müqəddəs peyğəmbərlik məqamını islahatçı səviyyəsinə endirir". [947]

Əfqaniyə görə, Seyid Əhməd Xanın öz icmasını irəli aparmaq və tərəqqisinə nail olmaq əvəzinə, üstəlik də başqa dinlərin İslamı udmaq üçün ağızlarını açmış olduğu bir zəmanədə, müsəlmanların İslam dininə olan imanlarını yox etmək istəməsi təsadüfi ola bilməz. Əfqani hesab edirdi ki, hazırda qalib Qərb mədəniyyətinə oxşamaq və qaliblə eyni dinə qulluq etmək hər kəs üçün cəlbedici göründüyü, hazırda insanların dinlərini dəyişməsi üçün zəminin də mövcud olduğu dövrdə bu cür fikirlər irəli sürmək, düşmən ideyalarına xidmət etməkdən başqa bir şey deyildir. Bir sözlə, Seyid Əhməd xanın müsəlmanların inanclarını yox etməkdə göstərdiyi cəhdin arxasında gizlənən niyyət başqalarına xidmət etmək və müsəlmanların başqa dinlərə yönləndirilməsinə yol açmaq olmuşdu. O yazır: "Bu fikir və düşüncələrdən sonra ilk ağlıma gələn o oldu ki, təfsirçi, şübhəsiz ki,

[947] Yenə orada, s.199

müsəlmanların tənəzzülünə və fəlakət halına düşmələrinə səbəbin məhz onların dini olduğuna, dinlərini tərk edərlərsə, əvvəlki şərəf və qüdrətlərini bərpa edəcəklərinə inanır. Odur ki, o, bu dini inancları aradan götürməyə çalışır və öz niyyətinə görə bağışlana bilməz".[948]

Əfqani hər nə olursa olsun, müsəlmanların dini inanclarını köhnəlmiş sayıb bunun əvəzində tərəqqiçi Qərb-xristian mədəniyyətini sorğusuz-şərtsiz qəbul edilməsini mümkünsüz hesab etmişdir. O yazırdı ki, bu gün gerilikçi hesab edilən dini inancların sayəsində vaxtilə yəhudilər Fələstində, Ərəblər Ərəbistan yarımadasında qudrət, sivilizasiya, bilik, sənətkarlıq, kənd təsərrüfatı və ticarətdə bütün dünyanın ağasına çevrildilər. Üstəlik, nəinki doğru dini inanclar, hətta batil inanclar belə elm və tərəqqiyə mane ola bilməmişdir. O yazır: "Hinduslar sivilizasiya qanunlarında, elmdə, bilikdə, müxtəlif sənət sahələrində tərəqqi etdikləri zaman minlərlə tanrıya və bütə sitayiş edirdilər. Təfsirçi də bunu bilməmiş deyil. Misirlilər sivilizasiyanın, elmin, istehsal sahələrinin bünövrəsini qoyduqları, yunanlara müəllimlik etdikləri zamanlarda bütlərə, inəklərə, itlərə və pişiklərə tapınırdılar. Şübhəsiz, təfsirçi də bunu bilir. Gildanilər rəsədxanalar qurduqları, astronomik cihazlar icad etdikləri, möhtəşəm qəsrlər ucaltdıqları və kənd təsərrüfatı elmi barədə kitablar yazdıqları dövrdə ulduzlara sitayiş edirdilər. Bu fakt təfsirçidən gizli deyil. Finikiyalılar quruda və suda istehsal və ticarətin çiçəklənməsinə səbəb olduqları, Britaniya, İspaniya, Yunanıstan ərazilərində koloniyalar saldıqları zaman öz uşaqlarını bütlərə qurban verirdilər. Bu da təfsirçiyə məlumdur. Yunanlar dünyaya ağalıq etdikləri, bəşəriyyətə böyük dühalar və görkəmli filosoflar bəxş etdikləri vaxtlarda yüzlərlə tanrıya və minlərlə dini mövhumata inanırdılar. Təfsirçi də bunu bilir. Farslar Kaşğar ərazisindən İstanbulun hüdudlarına qədər olan ərazilərə hakimlik etdikləri və sivilizasiyada onlara rəqib olmadığı bir dövrdə qəlblərində min cür cəfəngiyyat bəsləyirdilər. Əlbəttə ki, təfsirçi bütün bunları xatırlayır. Müasir xristianlar Üç üqnum, xaç, dirilmə, xaç suyuna salma, məhşər, tövbə və yevxaristiya kimi şeylərə inana-inana öz üstün mövqelərini möhkəmləndirmiş, elm, bilik və sənaye sahələrində tərəqqiyə nail olmuş və sivilizasiyanın zirvəsinə yüksəlmişlər. Onların əksəriyyəti,

[948] Yenə orada, s.200

malik olduqları bütün elm və biliklərə baxmayaraq, hələ də eyni inanclara sadiqdirlər. Təfsirçi bunu çox gözəl bilir". [949]

Bütün bu məsələləri götür-qoy etdikdən sonra Əfqani yazırdı ki, doğru inanclara iman gətirmənin müsəlmanların tənəzzülü ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Ümumiyyətlə, onun fikrincə, dini inanclar, istər doğru olsun, istərsə də batil, elmin nailiyyətlərini, yaşam vasitəsi əldə edilməsini və normal sivilizasiyanın tərəqqisini qadağan etmədikcə, heç bir şəkildə sivilizasiya və dünyəvi tərəqqi ilə ziddiyyət təşkil edə bilməz. Əfqaniyə görə, yalnız imanın azlığı sivil həyatda qarışıqlığa və mənəviyyatsızlığa, təhlükəyə səbəb olur ki, bu da nihilizmdir: "Əgər imanın azlığı insanların tərəqqisinə səbəb olsaydı, o zaman cahiliyyət dövrünün ərəbləri sivilizasiyada hamıdan üstün olmalı idilər. Belə ki, onlar əsasən materialist yolun davamçıları idilər və bu səbəbdən də ucadan deyərdilər: "Uşaqlıq bizi qabağa itələyir, yer bizi udur və yalnız zaman bizi məhv edir". Onlar həmçinin bir qayda olaraq təkrarlayardılar: "Çürümüş sümükləri kim dirildə bilər?!". Hərçənd onlar vəhşi heyvanlar kimi, ən qatı cahillik içində həyat sürürdülər. Bütün bu düşüncə və fərziyyələrdən sonra mən bu təfsirçinin nə islahatçı olmadığını, nə də onun təfsirinin heç də müsəlmanların durumunu yaxşılaşdırmaq və təhsilini artırmaq məqsədilə qələmə alınmadığını yaxşı anladım. Əksinə, bu təfsirçi və bu təfsir hazırkı dövrdə İslam ümməti üçün insana zəif və taqətsiz olduğu zaman yoluxan qorxulu və təhlükəli xəstəliklər kimidir". [950]

Bu məqaləsində Əfqani bir tərəfdən İslam dünyasınıın elm və təhsildən uzaqlaşması səbəbindən mənəviyyatsızlığa uğradığını, digər tərəfdən isə bu mənəviyyatsızlıqdan nicat tapmağın yolunu yalnız Qərb mədəniyyətini kor-koranə təqlid etməklə deyil, hər bir müsəlman xalqının dini və milli inanclarını yenidən dirçəldib onlardan yapışmasında görmüşdür. Bu o demək deyildir ki, Əfqani Qərb mədəniyyətini tamamilə inkar etmişdir. Sadəcə, o, hər hansı xalqın düşdüyü mənəviyyatsızlıqdan qurtulmağın ilk çarəsini Qərb mədəniyyətində deyil, milli və dini inanclarda görmüş, xüsusilə də dini inancların əsassız tənqid hədəfinə götürülüb, üstəlik bunun

[949] Yenə orada, s.200-201
[950] Yenə orada, s.201

müqabilində Qərb mədəniyyətinin ideallaşdırılmasının əleyhinə olmuşdur.

Əfqani yazırdı ki, İslam dinini ya da Quranı gerilikçi kimi qələmə verib Qərb mədəniyyətini ideallaşdırmaq məntiqsizlikdir. Çünki bugün Qərbdə mövcud olan mütərəqqi ideyalar bundan da yaxşı formada İslamda daim olmuşdur. O, yazrdı: «Quranın həqiqi ruhu azadlıqdır və həm də müasir fikirlərə uyğun gəlir. İndiki nizam-intizamsızlığın İslam qanunlarına qətiyyən dəxli yoxdur. Bunlar nadan və cahil təfsirçilərin İslama etdikləri əlavələrdir. Tarixi təkamül və inkişaf onların bu səhvini islah edəcək. Demək, bir müsəlman ziyalısı və alimi Avropa demokratik məfkurəsinə tamam aşina olsa, o, Quranın təlimlərinə əsaslanaraq xalqı müasir mütərəqqi demokratik məfkurələrlə tanış edə bilər».[951]

Onun fikrincə, müsəlman xalqları daha çox tərəqqi və inkişafa layiq, xeyirxah və insanpərəvər olmalarına baxmayaraq indi onların fikri şiddətli istibdadın nəzarəti altındadır. Çünki İslam dininə tapınmış dövlətlərdə xalqla vəhişicəsinə rəftar edir, azadlığını əllərindən alırlar ki, bütün bunların günahkarı İslam dini yox, istibdaddır. Ona görə, İslam dinində islahatlar aparmaq dedikdə, ilk növbədə istibdada qarşı mübarizə nəzərdə tutulmalıdır: «Quranda islahatların əsasları verilmişdir. Buna görə də sünni və şiələrin vəziyyəti eynidir. Ancaq mütləqiyyət və istibdad tərəqqinin ən böyük düşmənidir… Müsəlman xalqları öz aralarındakı ixtilaflara baxmayaraq bir-birilə o dərəcədə birləşmişlər ki, bir ölkədə gedən islahat sözsüz bütün digər müsəlman ölkələrində də öz təsirini burxacaqdır».[952]

C.Əfqani «Renana cavab» məqaləsində də İslam dini və Qərb demokratiyası məsələlərinə münasibətini bildirmiş, avropalı alim E.Renanın İslamın dünyəvi elmlərin inkişafına əngəl törətməsi fikri ilə razılaşmadığını vurğulamışdır. Onun sözlərinə görə, başlanğıcda və bundan sonra da xeyli bir zamanda İslam dini rasional düşüncəyə sahib olduğu üçün irəliləmiş, bir vaxtlar cəhalət dövrünü yaşamış xristian dünyası da ondan örnək almaq yoluyla çox sonralar inkişafa qədəm qoymuşdur. O, yazırdı: «Bütün dinlər öz təbiətlərinə və

[951] Qurbanov Şamil. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərnəşr, 1997, s.206
[952] Yenə orada, s.206

tələblərinə görə mühafizəkardırlar. Xristianlığı yayanların və təbliğ edənlərin səyi nəticəsində meydana gələn yeni dünyagörüş bəhs etdiyim dövrdə bu dini qəbul edənləri vəhşilikdən qurtardı. Və bundan sonra onlar azad və sərbəst olaraq elm yolunda irəliləməyə başladılar. Amma müsəlman aləmi hələ də dinin qəyyumuluğundan qurtarmamışdır. Bununla bərabər xristianlığın müsəlmanlığa nisbətən yüz illər ərzində irəli getdiyini düşünərək, müsəlman aləminin bir gün bu qəyyumluq bağlarını qoparacağı və mədəniyyət yolunda Qərb aləmi tərzində irəliləycəyi ümidimi itirməmişəm. Qərb aləmi üçün xristian əqidəsi bütün şiddətinə və mühafizəkarlığına baxmayaraq heç bir zaman yenilməz bir əngələ çevrilməmişdir. Xeyr, islama bu ümidin bəslənmədiyini qəbul edə bilmərəm. Mən burada M.Renanı yox, barbarlıq və cəhalətdə yaşamağa məcbur olmuş yüz milyonlarla insanı nəzərdə tuturam. Müsəlmanlığın elm və tərəqqi yolundakı əngəlləri yox etmək meyli indi açıq-aşkar hiss olunmaqdadır».[953]

Bu anlamda İslam dininə, zülmə və müstəmləkəyə qarşı dura bilən yeganə ideya kimi baxan C.Əfqani onu yüksəlişin həqiqi zəmanətverici ideyası kimi göstərmişdir: «Əgər müsəlmanlardan bir adam desə ki, mənim dinim bütün bu elmlərə ziddir, onda o öz dininə qarşı çıxmış olur. İnsanın ilk tərbiyəsi onun dini tərbiyəsidir, fəlsəfi dünyagörüşü sonra yaranır».[954] Ona görə də, Əfqani din alimlərinin elmləri islam elmləri və Avropa elmləri deyə, iki hissəyə ayırmalarını qəbul etmirdi. Ona görə, guya bununla da İslamı müdafiə etdiklərini düşünənlər, əslində İslam dininin düşmənidirlər. Çünki məhz bu cür din alimlərinin əməlləri sayəsində, müsəlmanlar rasionalist, məntiqi elmlərdən uzaq qalıblar. Deməli, İslam dinini bu cür düşünən alimlərdən və onların yalançı "şəriət"indən təmizləmək vacibdir.

Bu o deməkdir ki, Axundzadə, Kazımbəy kimi Əfqani də İslamda islahatların aparılmasının tərəfdarıdır. Ancaq onlardan fərqli olaraq C.Əfqani məsələni fərqli şəkildə qoyur və ümumiyyətlə, İslamın islahatlar yolunda əngəl olması fikrini rədd edir. Onun fikrincə, islahatları ilk növbədə xristianların nail olduğu «yasaq edilmiş fəlsəfənin və elmi metodların» öyrənilməsindən, bir sözlə elmi

[953] Yenə orada, s.209
[954] Əfqani Cəmaləddin. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərnəşr, 1998, s.32

həqiqətin aşkar edilməsindən başlamaq lazımdır.[955] Ən əsası Axundzadədən, Kazımbəydən fərqli olaraq Əfqaniyə görə islahatlar islamın mahiyyəti, ilkin mənşəyi ilə bağlı deyil, sonralar bu dinə olunmuş əlavələrlə və riyakar din alimlərinin moizələri ilə əlaqədar aparılmalıdır.

Bununla yanaşı M.F.Axundzadə kimi C.Əfqani də hesab edir ki, dinlə fəlsəfə arasında barışmaz ziddiyyət var: «Dinlər hansı adı daşıyırlarsa daşısınlar, hamısı bir-birinə bənzəyir. Bu dinlərlə fəlsəfə arasında heç bir anlaşma və barışma mümkün deyildir. Din insana inam və inanc təlqin edir. Halbuki fəlsəfə insanı tamamilə və qismən dindən uzaqlaşdırır».[956] O yazır ki, vaxtilə xristianlıq Avropa xalqları üzərində təsirli olduğu dövrdə elm və fəlsəfəni kölgədə qoymuş, onu aradan qaldırmışdır; eyni aqibəti islam ölkələri də yaşamışdır. Ancaq zaman keçdikcə xristianlar islahatlar apararaq elm və fəlsəfəni yüksəyə qaldıra bilslər də, islam ölkələri hələlik bu məsələdə çətinlik çəkirlər. Hər bir ölkədə din üstün olduğu zaman fəlsəfəni, fəlsəfə isə üstün olduğu zaman dini aradan qaldırmaq istəmişdir: «Bəşəriyyət durduqca məzhəb ilə vicdan azadlığı, din ilə fəlsəfə arasındakı mübarizə bitməyəcəkdir. Bu kəskin mübarizədə vicdan azadlığının qalib gələ bilməyəcəyindən ehtiyat edirəm. Çünki böyük həqiqət xalqın xoşuna gəlmir və həqiqət haqqındakı biliklər yalnız bir qism seçilmiş zəkalar tərəfindən anlaşılır. Çünki elm nə qədər faydalı olursa-olsun, insanlığı tamamilə təmin etməməkdədir. İnsanlıq ideala sığınır, filosof və alimlərin görmədikləri və şərh etmədikləri uzaq və qaranlıq yerlərdə faydalı olmağı sevir».[957]

Bu məqamda Əfqaninin din və fəlsəfə ilə bağlı söylədikləri tamamilə həqiqətəuyğundur. Doğrudan da fəlsəfənin, elmin aciz olduğu yerdə dini təfəkkür önə keçir və bir çox hallarda cəmiyyət üçün xoşagəlməz durumun yaranmasına səbəb olur. Buna ən bariz nümunə də son əsrlərdə müsəlman xalqlarının düşdüyü gerilikçi vəziyyət, elm və texnologiyadan geri qalmağı və Qərb dəyərlərindən asılı olmasıdır. Bizcə, Əfqani dinin mistik anlamdan daha çox fəlsəfi yükünün çoxlamasında haqlı idi. Çünki dini təfəkkür daha çox

[955] Qurbanov Ş. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərnəşr, 1997, s.210
[956] Yenə orada, s.213
[957] Yenə orada, s.214

xurafata, mövhumata meyilli olduğu halda, fəlsəfi təfəkkür isə rasionalist, gerçəkçi düşünməyi tələb etməklə yanaşı, elm və texnolgiyanın inkişafında da mühüm rol oynayır. Belə olduğu təqdirdə, dini təfəkkürün fəlsəfi təfəkkürdən önə keçməsi deyil, əksinə olaraq fəlsəfi təfəkkürün daha da inkişaf etdirilərək cəmiyyətdə fərqli düşüncələrin olmasına şərait yaratmaq məqbuldur. Əlbəttə, bu o demək deyildir ki, fəlsəfi təfəkkürün öndə olması, insanları ya da müsəlmanları dinsizliyə sürükləyə, ya da başqa dinlərə meyil göstərməsinə aparıb çıxarır. Bizcə, öz dinində sağlam olmayan, eyni zamanda bir çox məsələlərə fanatikcəsinə yanaşan istənilən müsəlman, fərqli düşüncələrə rast gəldikdə, hətta bu fərqli düşüncələrin "elmi əsaslarını" duyduqda da fikrini dəyişdirə bilər. Bu anlamda ən doğru yol müsəlmanın öz dininə - Qurana, Sünnəyə sxolastik dini təfəkkürdən çox fəlsəfi təfəkkürlə yanaşması doğrudur. Hesab edirik ki, Əfqaninin dini-fəlsəfi görüşlərinin əsasında da məhz elm və təhsillə zəngin fəlsəfi təfəkkürlü müsəlmanların formalaşması vacib məsələlərdən biri olmuşdur.

Siyasi-fəlsəfi görüşləri. C.Əfqaninin yaradıcılığında din və millət məsələləri bir-birinə ziddiyyət yox, əksinə bərabərlik təşkil edir. İslam əsasında dini birliyi vacib saymaqla yanaşı Əfqani yazırdı ki, İslam dinində olan millətlər öz tərəqqilərinə nail olmaq istəyirlərsə, ilk növbədə özlərini tanımalı, soyuna, kökünə bağlanmalı, dilinə sarılmalıdırlar.[958] Bu baxımdan C.Əfqaninin «Milli vəhdət fəlsəfəsi və dil birliyinin həqiqi mahiyyəti» əsərində dil, din, millət, milliyyət, dövlət anlayışlarla bağlı fikirləri böyük əhəmiyyət kəsb edir. O, yazırdı: "Millətdən kənarda səadət yoxdur, dilsiz də millət ola bilməz. Əgər dil millətin bütün sənət və peşə sahiblərinin ünsiyyəti və istifadəsi üçün lazımi ehtiyacı təmin etmirsə, onu dil adlandırmaq olmaz".[959]

C.Əfqaninin fikrincə, dil birliyi olmasa, milli birliyin həqiqi mahiyyəti və həyat gücü ola bilməz. Dil birliyi insanlar arasında çox mühüm əhəmiyyət kəsb edən əsas əlaqə vasitəsidir: «O (dil birliyi – F.Ə.), müxtəlif məzhəbə qulluq edən tayfaları, müxtəlif arzularla yaşayan qəbilələri vahid bir millət bayrağı altına səsləyən, onların

[958] Yenə orada, s.19
[959] Yenə orada, s.186

gücünü-qüvvəsini birləşdirib, bir məqsədə doğru yönəldən, ictimai qüsurları birlikdə dəf etməyə, milli çətinlikləri birlikdə aradan qaldırmağa çağıran, ümumxalq səadətinə nail olmaq, müsibət və bədbəxtliklərdən nicat yolları arayıb tapmaq üçün hamını yekdil, həmrəy olmağa dəvət edən gözəl yaşayışdan ibarət təzə həyata qovuşduran, vətəndaşlarının əyinlərinə istiqlal paltarı geyindirən əsas vasitədir».[960]

O, daha sonra dilin millətin həyatında önəmliliyi ilə bağlı yazırdı ki, bir millətin özünəməxsus dilinin olması onun varlığının ortada olması üçün ciddi əsas verir. Ancaq bu o zaman işə yarar ki, bir millətin tarixinə, ədəbiyyatına, fəlsəfəsinə aid məsələlər doğma dildə təzahür etsin. O yazır: "Alimlər millətin mahiyyətini və ariflər onun məziyyətlərini o zaman yaxşı aşikar və zahir edərlər ki, təhsil, təlim, tədris, milli təbəqlərin fənlərdən və sənətlərdən istifadəsi o millətin öz dilində olsun".[961] Eyni zamanda, o, hesab edir ki, dil daim qüdrətli olmalıdır, çünki bir millətin ayaq üstə durması dilin daim inkişafda olmasından da asılıdır. Başqa sözlə, bir dilin istilahları və ahəngdarlığı yetərli olmalıdır ki, milləti irəli apara bilsin.[962]

Əfqaniyə görə, milli birliyin ana sütununu təşkil edən dil birliyi, hətta dini birlikdən daha möhkəm və sabitdir. Bu isə o deməkdir ki, bir milləti sonsuza qədər var edən din deyil, məhz dildir. Çünki dindən fərqli olaraq dil az müddət ərzində dəyişməyi və ya başqası ilə əvəz olunmağı qəbul etmir. Halbuki din məsələsinə gəldikdə görürük ki, tarixdə bir neçə dəfə dinlərini dəyişən millətlər olub, ancaq dilləri sayəsində öz varlıqlarını bu günə qədər qoruyub saxlaya biliblər. O, yazırdı: "Tarix göstərir ki, eyni bir dildə danışan bir millət min il ərzində öz dilinə ciddi xələl gətirmədən dinini dəyişir, başqası ilə əvəz edir. Buna görə də dil birliyindən yaranan əlaqə və ittifaqın təsiri dini əlaqələrin təsirindən daha güclüdür».[963] Deməli, C.Əfqani müxtəlif millətlərin bir araya gəlməsi üçün din birliyinin vacibliyini dərk etsə də, ancaq dinlə müqayisədə bir millətin öz

[960] Yenə orada, s.187
[961] Yenə orada, s.189
[962] Yenə orada,s.188
[963] Yenə orada, s.187

varlığını dərk etməsi üçün dil birliyinin millətin həyatında daha mühüm rol oynadığını etiraf etmək məcburiyyətində qalmışdır.

Hər bir millətin taleyində dinlə yanaşı dilin mühüm əhəmiyyətindən bəhs etməklə yanaşı Əfqani hesab edirdi ki, cəmiyyətin inkişafı üçün hər bir millətin içərisində aşağıdakı milli-dini ruhlu alimlər, qanunşünaslar, siyasi xadimlər də olmalıdırlar: "Faydalı elmləri yayan ziyalılar, cəmiyyət üçün xeyirli fənləri təsis edən yaradıcı fazil və alimlər, insan hüququnu mühafizə edən siyasi xadimlər, fəzilətin və ədalətin keşikçiləri olan qanunşünaslar, xalqın əxlaqını saflaşdırmağa çalışan nəsihətçilər, lətif və şairanə kəlamlarla yatmış insanları oyadan və xalqın xarakterini qüvvətləndirən ədiblər və şairlər, öz sənətlərini elmi əsaslar üzrə inkişaf etdirən sənayeçilər, torpağını əkinçilik fənni əsasında əkib-becərən əkinçilər, iqtisadiyyat qanunları əsasında millətin ticarət yollarını arayıb tapan tacirlər".[964] O, daha sonra qeyd edir ki, əgər bu təbəqələr hər hansı bir millətdə mövcud olmasa, o millətin fərdləri arasında məişət və həyati əhəmiyyətli əlaqələr get-gedə qırılar və millət məhv olar: «Nəticədə o millətin üzvləri digər millətlə birləşər və yeni milli libasda həyat səhnəsinə qədəm qoyar». [965] Ona görə, milləti yaşatmaq istəyən alimlərin birinci vəzifəsi də odur ki, ana dilinin inkişafına laqyed olmasınlar, milli dilini qorusunlar: "... Elmlər, maarif, bütün sənət növləri hər millətin öz dilində tədris olunarsa və bu şərt həyata keçirilərsə, həmin millətin əsasları daha möhkəm, daha sabit olur və uzun müddət zavala uğramaz, hətta həmin millətin elmi və maarifi müəyyən bir dövrdə zavala uğramış olsa belə, bu millətin övladları və nəvələri öz sələflərinin kitablarından və əsərlərindən faydalanaraq dübarə özünün məhv olmuş millət və qövmünü dirildəcək, onu yeni şan-şöhrətə çatdıracaqdır".[966]

Hesab edirik ki, bir tərəfdən İslam birliyini müsəlman xalqlarını ən başlıca istiqaməti kimi görən Əfqaninin bütün bunlarla yanaşı, yalnız öz dininə, onun mükəmməlliyinə inanan xalqın həm də milli dəyərlərinə sahib çıxması kimi fikirləri, [967] daha çox

[964] Yenə orada, s.188
[965] Yenə orada, s.188
[966] Yenə orada, s.189
[967] Şükürov Ağayar. Şərq fəlsəfəsi və filosofları. – Bakı, "Əbilov, Zeynalov və oğulları", 2005, s.572

ziddiyyətlərə yol açmış, birmənalı qarşılanmamışdır. Çünki Əfqani üçün İslam birliyi ideyası eyni zamanda, əsas məqsədə - müsəlman xalqlarının ayrı-ayrılıqda milli azadlıqlarını əldə etməyə xidmət etməyə bərabər idi.[968] Başqa sözlə, Əfqaninin hesab etməsi ki, İslam birliyi ideyası yalnız müsəlman xalqları arasında həmrəyliyə deyil, eyni zamanda ona inanan hər bir millətin milli azadlığını da əldə etməyə aparıb çıxaracaq, bu kimi mülahizələr problemlərə yol açmışdır.

Bəzi tədqiqatçılar hesab edirlər ki, Əfqaninin bu kimi fikirləri Osmanlıda ərəblərin, Qacarlarda farsların milli oyanışına səbəb olmuşdur. Hətta, bəzilərinin mülahizəsincə xüsusilə də, Qacarlarda farslar milli oyanış fikrinə düşmələrinə görə ilk növbədə, Əfqaniyə borcludurlar. Çünki Əfqani açıq şəkildə Qacarlar dövlətinin əleyhinə olmuş, hətta Nəsrəddin şah Qacarın öldürülməsinin əsas təşkilatçısı olmuşdur. Bununla da, Əfqaninin dolayısıyla Türk Qacarlar dövlətinin də əleyhdarı, eyni zamanda yəni bir hökumətin qurulmasının da tərəfdarı olduğu bildirilir. Bu mülahizələr irəli sürülərkən də, ömrünün axrıncı aylarını İstanbul həbsxanasında yaşamalı olan Əfqaninin Qacarlardakı məsləkdaşlarına yazdığı sonuncu məktub nümunə gösətərilir. O, bu məktubunda da yenilik selinin artıq Şərqə doğru axmaqda olduğunu və mütləqiyyət hakimiyyətinin bünövrəsinin məhvə məhkum olduğunu söyləyərək Qacarlar dövlətini məhv etməyə çağırmışdır: "Bacardığınız qədər bu hakimiyyəti bünövrədən dağıtmağa səy edin. Gücünüz çatdığı qədər İranın səadəti uğrunda çalışın. Gücünüzü başqa işlərə sərf etsəniz vaxtınız boşa gedər. Köhnə adətlərə alışmış adamları yolundan çəkindirməyə başlasanız, bu sizin işinizi ləngidər. Elə edin ki, sizinlə başqa xalqlar arasında mövcud olan maneələri aradan qaldıra biləsiniz. Mövhumatçılara uymayın".[969]

Hesab edirik ki, Əfqaninin Qacarlar dövlətini istibdad kimi dəyərləndirib onun yenisi ilə (yenilikçi, hürriyyətçi, ədalətçi bir hökumətlə) əvəzlənməsi uğrunda çalışması bir həqiqət olsa da, ancaq yeni hökumətdə farsdilli qüvvənin ön planda ola bilməsi düşüncəsi doğru deyildir. Əlbəttə, Əfqaninin bu çağırışlarına farsdillilərin daha çox maraqlı olması, hətta Nəsirəddin şah Qacarın fars mənşəli irançı

[968] Yenə orada, s.574
[969] Qurbanov Ş. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərnəşr, 1997, s.215

Ağa Kirmani tərəfindən öldürülməsi də bir faktdır. Bizcə, ancaq Əfqaninin sonunda istədiyi Türk Qacarlar dövlətinin yıxılıb yerində fars bir hökumətin qurulması deyildi. Onu, daha çox düşündürən mütləqiyyətçi hesab etdiyi Qacarların devrilməsi və yerində yeni ədalətçi, qanunpərəst hökumətin yaranması idi. Ancaq Əfqaninin düşüncəsində Qacarlardan sonra onun yerinə farsdilli ya da türkdilli zümrədən hansının hakim olması məsələsi dəqiq deyildir. Sadəcə, bu bir həqiqətdir ki, Əfqaninin "İran" üçün arzuladığı yeni hökumət ideyasını türklərdən çox farsdillilər öz maraqlarına yönəldə bilmişdilər. Çünki hakimiyyətdə Türk Qacarlar oldğu üçün, Əfqaninin milli azadlıq ideyası, ya da mütləqiyyətin devrilməsi düşüncəsi türklərdən çox farsdillilərin işinə yaramışdır.

Digər tərəfdən, biz görürük ki, Osmanlıda da 2-ci Sultan Əbdülhəmid xan Əfqaninin İslam birliyi ideyasını ciddi şəkildə dəstəklədiyi halda, onunla razılşamadığı əsas məsələ müsəlman xalqlarını milli oyanışa, milli azadlığa səsləməsi olmuşdur. Çünki, Osmanlıda da Qacarlarda olduğu kimi, milli azadlıq düşüncəsi Türklərdən çox ərəblərin, kürdlərin, albanların və başqa qeyri-türk müsəlman və qeyri müsəlman millətlərin işinə yarayırdı. Bu anlamda 2-ci Sultan Əbdülhəmid xanın Əfqaninin müsəlman xalqları ilə bağlı milli azadlıq ideyasına müsbət baxmaması təbii idi. Ancaq bütün hallarda Əfqani yalnız qeyri-türk millətlərin deyil, eyni zamanda Osmanlı türklərinə də türkçülük hissinin aşılanmasında mühüm rol oynamışdır. Bununl bağlı, türkçülüyün ideoloqlarından olan Ziya Gökalp yazır: «Türk şairi Mehmet Emin bəyə türkçülüyü aşılayan, - özünün söylədiyinə görə, - Şeyx Cəmaləddin Əfqanidir. Misirdə Şeyx Məhəmməd Əbduhu, quzey-şimal türkləri arasında Fəxrəddin oğlu Ziyaəddini yetişdirən bu böyük islam devrimçisi-inqilabçısı Türkiyədə Mehmet Emin bəyi tapıb xalq dilində və heca vəznində millət sevgisiylə dolu şerlər yazmasını tövsiyə etmişdi».[970]

Eləcə də bir sıra Azərbaycan Türk aydınları arasında da islamçılıqla, islam birliyi ideyası ilə yanaşı, türkçülük və türk birliyi düşüncəsinin formalaşmasında da Əfqaninin rolu danılmazdır. Məsələn, Mirzə Bala Məmmədzadə yazır ki, 20-ci əsrin əvvəllərində bir çox millətçilərin, o cümlədən, M.Ə.Rəsulzadənin ümmətçilikdən

[970] Göyalp Ziya. Türkçülüyün əsasları. Bakı: «Maarif», 1991, s.28

millətçiliyə, islamçılıqdan türkçülüyə keçməsində C.Əfqaninin böyük rolu olub. Xüsusilə də, Əfqaninin dil və dinlə bağlı fikirləri M.Ə.Rəsulzadəyə ciddi təsir göstərib. [971] Doğrudan da, M.Ə.Rəsulzadə müsəlman dünyasının böyük ziyalısı, islam modernizminin banisi C.Əfqanidən islamçılıq, milliyyətçilik, müasirlik haqqında fikirlərini mənimsəyərək, onun «Milli birlik fəlsəfəsi» əsərini farscadan türk dilinə tərcümə edib «Türk yurdu» jurnalında nəşr etdirmişdir. Deməli, 20-ci əsr Azərbaycan Türk aydınlarının, o cümlədən Ə.Ağaoğlunun dünyagörüşündə "islam millətçiliyi"nin formalaşmasında, M.Ə.Rəsulzadənin isə ümmətçilikdən millətçiliyə, islamçılıqdan türkçülüyə keçməsində C.Əfqaninin rolu böyük olmuşdur.

Cəmaləddin Əfqaninin dünyagörüşünün özünəməxsusluğu odur ki, o, bir tərəfdən İslam dininin ilkin əsaslarına (Qurani-Kərimə və Sünnəyə) dəyişikliklərin edilməsinin əleyhinə olmaqla yanaşı, digər tərəfdən ona olunmuş əlavələrdən qurtulmağın və yeniləşmə ruhundan da geri qalmamağın yollarını göstərə bilmişdir. Əlbəttə, burada başlıca məsələ də İslamın ilkin əsaslarına toxunmadan zamanla necə ayaqlaşmağın yolunu göstərmək, eyni zamanda ona olunmuş əlavələrdən hansı formada qurtulmağın yollarını müəyyənləşdirməyi ortaya qoymaq idi. Əfqani İslam dininin ilkin əsaslarına toxunulmazlıq məsələsində yalnız bir müsəlman hissiyatından çıxış etməmiş, eyni zamanda Türk-İslam birliyi əleyhdarlarına qarşı mübarizədə bunun vacibliyini rasional şəkildə də idrak etmişdir. Başqa sözlə, həmin dövrdə hər cür əlavələrdən uzaq olan bir İslam dini, müsəlman ölkələrinə qarşı bütün sahələrdə səlib yürüşünə çıxmış antiislam, antitürk, antiinsani qüvvələrə qarşı (çar Rusiyası, Böyük Britaniya, Fransa və b.) əsas dayaq nöqtələrindən biri, hətta birincisi idi. Bu anlamda Əfqaninin də İslam birliyi fəlsəfəsindən möhkəm yapışaraq İslam dininin ilkin əsaslarını ortaya qoymağa çalışması və ona olunmuş əlavələrdən qurtulmaq üçün mücadiləsi müsəlman ölkələrinin əsas nicat yollarından biri idi.

Əfqaninin İslam birliyi fəlsəfəsi ilə yanaşı, müsəlman xalqları arasında milli oyanış, milli özünüdərk fəlsəfəsindən bəhs etməsinin isə bir neçə səbəbi olmuşdur. Birincisi, buna səbəb antiislam qüvvələrinin ideoloqlarının milliyyət, milli oyanış məsələsindən sui-istifadə etməsi

[971] Məmmədzadə Mirzə Bala. Milli Azərbaycan hərəkatı. Bakı: Nicat, 1992, s.50

idi. Çünki antiislami qüvvələr müsəlman xalqları arasında din və millliyyət məsələsini kəskin şəkildə qarşı-qarşıya qoyur, milli azadlığın ilk şərtlərindən biri kimi İslam dinindən birdəfəlik qurtulmağı irəli sürür, bu mümkün olmadığı halda mərhələli şəkildə həyata keçirilməsini tələqin edirdilər. Bizcə, Əfqani antiislami qüvvələrin bu ideyalarının qarşısını almaq üçün, onların planlarına uyğun deyil də, məhz İslam dinindən imtina etmədən də milli özünüdərkin vacibliyi məsələsini ortaya qoyurdu. Yəni Əfqaninin bu məsələdə də baxışı o idi ki, hər hansı müsəlman xalqının milli oyanışını İslam dininin təməl sütunlarına zidd şəkildə qələmə vermək düşmən işidir. Əslində isə İslam dini heç bir müsəlman xalqının dilini, mədəniyyətini, milli varlığını inkar etmir, sadəcə din ilə milli mədəniyyətin uzlaşmış şəkildə yaşamasının vacibliyini özündə ifadə edir. İkincisi, antiislami qüvvələr milli oyanış məsələsində yalnız Qərb dəyərlərinin örnək alınmasını önə çəkərək, ümumilikdə Şərq dəyərlərini, o cümlədən də müsəlman xalqlarının hərəsinin özünəməxsus olan adət-ənənələrini aşağılamaq yolunu tutmuşdur ki, Əfqani haqlı olaraq bütün bunları qəbul olunmaz hesab etmişdir. Əfqani doğru hesab edirdi ki, hər hansı müsəlman xalqının milli özünüdərk məsələsini İslam dininə qarşı olaraq görməsi yanlış olduğu qədər də, bu yolda Qərb dəyərlərini təqlid yolunu tutması da müsəlman dövlətlərinin gələcəkdə bir arada olub birlik təşkil etməsinə əngəl olacaqdır.

Biz, bu gün İslam dünyasına aid olan ölkələrin dini birlik məsələsində ortaya qoyduqları əməlləri göz önündə tutaraq, Əfqanin bu məsələdə də nə qədər haqlı olmasını etiraf etməyə bilmərik. Çünki müsəlman xalqları din və millət məsələsində Əfqaninin irəli sürdüyü mülahizələrə uyğun olaraq əsasən, hərəkət etmədiyi üçün, bu gün İslam birliyi daha çox sözdə vardır, əslində isə müsəlman xalqlarının bir hissəsi faktiki olaraq Rusiya Federasiyasının, digər qismi ABŞ-ın yanında yer almaqdadırlar. Hesab edirik ki, hazırda buna səbəb kimi Rusiyanın və ABŞ-ın super dövlətlər olmasını göstərmək, vaxtilə doğru yol tuta bilməməyimizə bu gün bəsit şəkildə haqq qazandırmaqdan başqa ad vermək mümkün deyildir.

HƏSƏN BƏY ZƏRDABİ

XIX əsrin ikinci yarısında milli fəlsəfi və ictimai fikrin inkişafında Həsən bəy Məlikzadə-Zərdabi (1837-1907) və onun «Əkinçi» qəzetinin müstəsna rolu olmuşdur. 1837-ci il Bakı quberniyası Göyçay qəzasının Zərdab kəndində zadəgan ailəsində dünyaya gələn Zərdabi ilk təhsilini mədrəsədə almış, doğma türk dili (Azərbaycan) ilə yanaşı ərəb, fars və rus dillərini mükəmməl mənimsəmişdir. 1850-ci illərdə Şamaxıda təhsilini davam etdirən Zərdabi daha sonra 1-ci Tiflis gimnaziyasında 5-ci sinfə qəbul edilmişdir. 1861-1865-ci illlərdə Moskva Universitetində fizika-riyaziyyat fakültəsində ali təhsil alan Zərdabi buranı bitirdikdən sonra, Tiflisə qayıdaraq dövlət məmuru kimi, məhkəmə işlərində (Tiflis Mərz Palata İdarəsində) çalışmışdır. Ancaq o, burada uzun müddət işləyə bilməmiş, süründürməçiliyə, rüşvətxorluğa etiraz olaraq tutduğu vəzifəsindən istefa vermişdir. Həmin dövrdə çarizm Qafqazada mirovoy (sülh) və okurjnoy (dairə) məhkəmələri təsis edirdi ki, Zərdabi bu dəfə Quba şəhərinə məhkəmə katibi vəzifəsinə təyin olunsa da, 1869-cu ildə buradan da uzaqlaşmalı oldu. [972]

1870-ci illərdə Bakı gimnazisiyasnda müəllim kimi işləmiş Zərdabi 1872-ci ildə yoxsul şagirdlərə yardım etmək və əhalini maarifləndirmək məqsədilə Xeyiryyə Cəmiyyəti təşkil etmişdir. Həmin Xeyriyyə Cəmiyyətinin təşkilatçılığı ilə 1873-cü ilin martında M.F.Axundzadənin "Hacı Qara" dramı Zərdabi və N.b.Vəzirovun rəhbərliyi altında səhnədə nümayiş etdirilmiş, bununla da Azərbaycan milli teatrının əsası qoyulmuşdur. Ancaq Zərdabinin xalqı qarşısında ən böyük xidməti 1875-ci ilin iyulunda "Əkinçi" qəzetinin (1875-1877) nəşrinə başlamaqla milli mətbuatın təməlini qoyması oldu. Dörd il fasiləsiz olaraq Qafqazda türk dilində qəzet nəşr etməyə çalışan və axırda istəyinə nail olan Zərdabinin təkcə bu əməli, nəinki Azərbaycan, bütün Türk dünyası üçün mühüm əhəmiyyət daşımışdır. Bütün çar Rusiyasında, o cümlədən Qafqazda ilk türk qəzeti olan «Əkinçi»nin yaranması ilə

[972] Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.279-285

(1875) Azərbaycan türkləri yeni bir mərhələyə qədəm qoymuş oldular. "Əkinçi" qəzetinin nəşri üçün bütün varlığını ortaya qoyan, eyni zamanda onu demək olar ki, təkbaşına ərsəyə gətirən Zərdabinin bütün fədakarlıqlarına baxmayaraq çarizm çox keçmədən bu qəzeti bağlatdırmış və onun özünü də doğulduğu Zərdab kəndinə sürgünə göndərmişdir. Təxminən 20 ilə yaxın Zərdab kəndində müəllimlik və elmlə məşğul olan Zərdabi, 1896-cı ildə yenidən Bakıya qayıdaraq ömrünün axırnadək "Kaspi" qəzetində fəaliyyət göstərmişdir. Çox keçmədən Bakı Şəhər Dumasının da üzvü seçilən Zərdabi, eyni zamanda Azərbaycan müəllimləri qurultayına da sədrlik etmişdir. [973]

Yeri gəlmişkən, «Əkinçi» qəzetinin fəal yazarları arasında Əhsənül-Qəvaid adlı bir imzaya da rast gəlirik ki, bəzi tədqiqatçıların fikrincə, Ə.Qəvaid Həsən bəy Zərdabi ya da Hacı Məhəmməd Sadığın təxəllüsü olmuşdur. Məsələn, Firudin bəy Köçərlinin «Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı» kitabının ikinci cildinin izah və qeydlər bölümündə yazılır ki, Əhsənül-Qəvaid maarifçi və jurnalist, gəncəli Hacı Məhəmməd Sadığın təxəllüsüdür. M.Sadıq həmin dövrdə Rəştdə yaşamış və oradan «Əkinçi»yə məqalələr göndərmişdir. [974] İzah və qeydlərin tərtibçisi fkrini əsaslandırmaq üçün Feyzulla Qasımzadənin «XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi»nə, [975] 1960-cı illərdə nəşr olunmuş, üç cildlik «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi»nə istinad edir.[976] Digər tədqiqatçılar, məsələn Salman Mümtazla [977] Heydər Hüseynova[978] görə isə Əhsənül-Qəvaid imzalı müəllif Həsən bəy Zərdabinin özüdür. Doğrudur, Zərdabi «Əkinçi»nin saylarının birində yazmışdır ki, onu Əhsənül-Qəvaid hesab edənlər yanılırlar: «Quba şəhərində Hacı Nəcəfqulu və Məşədi Məhəmməd adından

[973] Yenə orada, s.286-315

[974] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.427

[975] Qasımzadə F.S. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, «ADU», 1956, s.443

[976] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Üç cilddə. II cild. Bakı, «Azərbaycan EA nəşriyyatı», 1960, s.143

[977] Mümtaz S. Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları. Bakı, «Avrasiya Press», 2006, s.210

[978] Hüseynov H. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.384

Əhsənül-Qəvaidə yazılıb, bizim adımıza göndərilən həcv kağızını yazana bəyan edirəm ki, cənab Əhsənül-Qəvaid bu halda İrana səfərə gedib. Çünki cənab molla bizi Əhsənül-Qəvaid hesab edib, ona binaən biz Əhsənül-Qəvaidin əvəzində ol cənaba ərz edirik ki: Əgər yarasanın gözü gündüzlər görmürsə, günəşin günahı nədir?».[979] Hesab edirik ki, Zərdabu bu sözləri məcburiyyətdən yazmışdır və "Əhsənül-Qəvaid" imzası ona məxus olmuşdur. Çünki Zərdabi ilə "Əhsənül-Qəvaid" imzalı müəllifin bütün fikirləri tamamilə eynidir.

Dini və ictimai-maarifçi görüşləri. Zərdabinin dünyagörüşündə dini və ictimai-maarifçi məsələlər mühüm yer tuturr. Onun çağdaşlarından başlıca üstünlüyü dini və ictimai-maarifçi ideyaları ortaya qoymaq üçün daha əlverişli bir vasitəni – mətbuatı seçməsi idi. Mətbuat xalqın kütləvi şəkildə maariflənməsi, Azərbaycan türklərinin oyanışı, milli-dini birlik ideyasının yayılması baxımından çox önəmli idi. Ən vacib məqam odur ki, «Əkinçi»nin dövründə köhnəpərəstlərə (lokal-sxolastik-gerilkçi islamçılara) qarşı bütöv bir yenipərəstlər (dünyəvi-yenilkçi islamçılarla türkçülər) cəbhəsi yarandı. Artıq Azərbaycan Türk ziyalıları tək-tək deyil, xüsusilə Zərdabinin və onun "Əkinçi"si ətrafında toplananların simasında sxolastik fəlsəfi dünyagörüşə və mühafizəkarlığa qarşı, müəyyən mənada vahid cəbhədən mübarizə aparmağa başladılar.

Azərbaycan türklərinin yenidən təmərküzləşməsi və milli-dini birliyin yaranması Zərdabinin yaradıcılığında vəhdət təşkil etmişdir ki, onun «müsəlman», «müsəlman milləti» ifadələri ilə «türk», «Qafqaz türkləri», «türk milləti» anlayışları bir-birinin sinonimi anlamında idi.[980] Başqa sözlə, ana dilinin və millətinin «türk» olduğunu yaxşı dərk etdiyi üçün «Əkinçi»də tez-tez doğma dilini "türk dili" adlandırmaqla yanaşı Zərdabinin "Qafqaz müsəlmanları", "müsəlman", "islam milləti" anlayışlarından istifadə etməsi də təbii idi. Zərdabi «Əkinçi»yə yazdığı məqalələrinin birində bu məsələyə müəyyən qədər aydınlıq gətirməyə çalışmışdır. Onun

[979] Zərdabi Həsən bəy. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.232
[980] Yenə orada, s.82, 273

fikrinə görə, qədim dövrlərdə Qafqaz Asiya ilə Avropa arasında körpü rolunu oynamışdır. Asiya qitəsində əhali çoxaldıqca Qafqazdan köçüb Avropaya gedirmiş. Ancaq bununla yanaşı, həmin tayfalardan bəziləri Qafqazda məskunlaşmışlar. Zərdabiyə görə, sonra Qafqaza ərəblər gəlib və buranın əksər əhalisini islamlaşdırmışdır. Lakin Qafqaz millətlərinin əksəriyyəti islamı qəbul etsələr də, etnik tərkibin rəngarəngliyi onların bir millət kimi birləşməsinə əngəl olmuşdur.[981] Bu baxımdan Zərdabi Qafqazda yaşayan xalqların etnik müxtəlifliyini nəzərə alaraq, daha çox «müsəlman» anlayışından istifadə etmişdir. Eyni zamanda XIX əsrdə, «müsəlman», «islam milləti» anlayışının Türk xalqları arasında hökm sürdüyü bir zamanda, Zərdabinin yalnız "türk" kimliyini önə çəkməsi çox zor idi. Bu baxımdan Zərdabi müsəlman kimliyini də gözardı etmədən, yenidən Azərbaycan türklüyünü oyandırmağı qarşısına əsas məqsəd kimi qoymuşdur. Məhz bu əqidəyə görə də Zərdabi «Əkinçi»nin ilk sayındaca rus dilində olan hökumət qərarlarının, fərmanlarının doğma türk dilinə tərcümə ediləcəyini bildirmişdir: «Məzkur qərardadı biz öz türk dilimizə tərcümə etmişik».[982]

Ümumiyyətlə, Zərdabi bütün məqalələrində və yazılarında xalqının dilini türk dili kimi göstərmişdir: «Qəzet çap edən gərək bəistilahi-türk cümləqayğı olsun»,[983] yaxud da «beistilahi-türk qəzet çıxardanların növğanıdır».[984] Zərdabi məqalələrinin birində Türkiyə türkcəsi ilə Azərbaycan türkcəsi arasında bağlılığı göstərməklə yanaşı, oxunuşundakı çətinliyi də qeyd etmişdir. O bildirirdi ki, Osmanlı Türkiyəsində yeni məktəblər açılıb, orada elmi kitablardan dərs deyilir, yaxşı olardı həmin kitablar Azərbaycan türkcəsinə uyğunlaşırılıb şair kitablarının əvəzinə məktəblərdə oxunsun. Çünki Türkiyə və Azərbaycan türklərinin dilləri demək olar ki, oxşardır və cüzi fərq var.[985] Halbuki çar Rusiyasının Azərbaycanda apardığı siyasətə görə, iki türk xalqının dillərinin

[981] Yenə orada, s.260
[982] Yenə orada, s.26
[983] Yenə orada, s.359
[984] Yenə orada, s.401
[985] Yenə orada, s.162

yaxınlaşdırlması deyil, tam əksinə uzaqlaşdırlması vacib idi. Necə ki, Axundzadə çarizmin bu siyasətinə əməl edərək, Türkiyə türkcəsi ilə Azərbaycan türkcəsini az qala yad dillər kimi qələmə vermişdi. Ancaq Zərdabi çarizmin bu siyasətinin əleyhinə çıxaraq Türkiyə türkləri ilə Azərbaycan türklərinin dil və etnik mənşə birliyini ortaya qoyurdu.

Ümumiyyətlə, Zərdabi bütün yaradıcılığında Türk xalqlarına münasibətdə daim dil və adət-ənənə birliyini, müsəlman xalqlarına münasibətdə isə din birliyini önə çəkmişdir. Türk xalqlarının əksəriyyəti də müsəlman dinində olduğu üçün, hər iki məsələnin birlikdə həyata keçirilməsi Zərdabi üçün daha məqsədəuyğun olmuşdur. Başqa sözlə, Zərdabinin görüşlərində ayrı-ayrılıqda türk birliyi və islam birliyi, eyni zamanda ikisi bir yerdə türk-islam birliyinin ilk cizgilərini görmək mümkündür. Ancaq Zərdabinin yaşadığı dövrdə islam dini ya da müsəlman kilmliyi ağır basdığı üçün o, "İslam birliyi" çərçivəsində Türk-İslam birliyini ifadə etməyə çalışmışdır.

Bu mənada Zərdabinin "Əkinçi" qəzetində milli-dini birlik mənasında anlaşılan **«İslam birliyi»– «İttihadi-islam»** ideyasını irəli sürməsi təsadüfi olmamışdır. Zərdabi bunu, ümumilikdə bütün müsəlmanların bir-birilə daha yaxından tanış olması, bir-birinin dərdlərini, problemlərini öyrənməsi və çıxış yollarını birlikdə axtarması baxımından irəli sürsə də, əsas diqqəti müsəlman türk xalqlarının, o cümlədən çar Rusiyasının əsarəti altındakı türklərin maariflənməsinə, oyanışına və birliyinə yönəltmişdir. Başqa sözlə, o, bir tərəfdən bütün müsəlmanların bir-birləri ilə anlaşmasını vacib saydığı kimi, eyni zamanda müsəlman türk xalqlarının bu məsələdə öncüllüyünü əsas tutmuşdur. Məsələn, onun fikrinə görə, İslam dünyasında mühüm yeri olan Qurban bayramının mənası heç də o demək deyildir ki, müsəlmanlar qurban kəsib kef-damaqla yesinlər, onlar həm də bu bayramdan istifadə edərək problemlərini birlikdə müzakirə etməlidirlər: «Qurban günü tavana müsəlmanlar Məkkəyə cəm olub, bir yerdə ziyarət edib, bir-birinə öz dərd qəmlərindən xəbər verirlər. Yəni Qurban bayramının artacaq şərafətli olmağına səbəb odur ki, bu bayramda olan ziyarət ittihadi-islama baisdir. Məkkəyə getməkdən murad bir bu deyil ki, gedib ziyarət

edib qayıdasan. Lazımdır ki, oraya cəm olan müsəlmanları görüb əhvalpürsan olub öz qardaşlarını tanıya bilsin».[986] Onun fikrincə, Məkkəyə gedən müsəlmanlar bu baxımdan ziyarətlə kifayətlənməməli, bir-birlərinin dərdlərindən hali olmalı, öz din qardaşlarını yaxından tanımalıdırlar, ancaq Məkkəyə gedənlərdən heç kəs buna əməl etmir: «Biz elə avam olmuşuq ki, nə ki, qeyri tayfaları, hətta öz qardaşlarımızı tanıyıb bilməyə qadir deyilik. Qardaşlar, məktəbxanalar bina edib oxuyun ki, heç olmasa öz qardaşlarınızın dilini öyrənib, müsəlmanlığın ittihadına əməl edə biləsiniz, yoxsa bizim gözəl Qurban bayramı və Məkkə səfəri ölünün əyninə geyilən faxir libasa oxşayır».[987]

Gördüyümüz kimi, Zərdabi əvvəlcə Məkkəyə gedən bütün müsəlmanların burada əsas məqsədlərinin nə ola biləcəyini anladır, daha sonra da milli məktəblər açmaq yoluyla bunun gerçəkləşə biləcəyinə işarə vurur. Bizcə, Zərdabi də burada Əfqani kimi, "İslam birliyi"nin tərəfdarı olmaqla yanaşı, hər bir müsəlman xalqının milli birliyi başa düşdükdən sonra bunun gerçəkləş biləcəyinə inanmışdır. Yəni hər hansı müsəlman xalqı öz milli ruhundan uzaq qalıbsa o zaman, dini ruhu da yetərincə olmayacaqdır. Bu anlamda milli ruhla dini ruh eyni dərəcədə inkişaf etdirilməli və bir-birini tamamlamalıdır.

Bizə elə gəlir ki, Zərdabinin milli birliklə dini birlik məsələsinə bu cür yanaşmasının nəticəsi olaraq, həmin dövrdə onun çağdaşı olan erməni başbilənləri təşvişə düşmüşlər. 1870-ci illərdə Tiflisdə çıxan "Mşak" adlı erməni qəzeti Zərdabinin yuxarıdakı məqaləsini, ermənicə öz səhifəsində çap edərək, yazır ki, zəmanəmiz elm zəmanəsi olsa da, müsəlmanların ziyalıları da birlik iddiasına düşüb, Məkkəyə getmək adı ilə bütün islam xalqlarını «ittihadi-islam» ilə birləşdirmək istəyirlər. "Mşak" yazır: "Verin bizə bizim yerləri ki, keçmişdə onları güc ilə zəbt etmisiniz və ondan sonra gedib ittihadi-islamı səhralarda eləyin ki, orada islam bina olub və monqol tayfasını (bu tayfanı Avropa əhli biqabiliyyət hesab edir) birləşdirməyə səy edin".[988]

[986] Yenə orada, s.315
[987] Yenə orada, s.315
[988] Yenə orada, s.350

Deməli, ermənilər islam birliyindən daha çox, "monqol" adlandırdıqları türklərin oyanışı, milli özünüdərki, eyni zamanda, "islam birliyi" adı altında bir türk-islam birliyinin yarana bilməsi təşvişə salmışdır. Zərdabi də yaxşı anlayırdı ki, bu dövrdə Qafqaz-Azərbaycan müsəlmanları ilə müqayisədə, elm, təhsil və başqa sahələrdə daha çox inkişaf etmiş ermənilərin məqsədi nədir. Bu baxımdan Zərdabi ermənilərin bu tələşına cavab olaraq yazır: "Ey cənab, Arsruni (zikr olunan qəzetin münşisinin adıdır) əgərçi cənabınız doğru buyurursunuz ki, zəmanəmiz elm zəmanəsidir və bu halda ermənilər bizdən artıq elm təhsil etməyə rağibdirlər, amma, neçə yüz ildir ki, biz ermənilər ilə qonşuluq edirik, indi cənabınıza eyib deyilmi ki, bizim aramızda ədavət salırısınz…".[989]

Zərdabi bundan başqa, bir neçə dəfə də müsəlmanların, o cümlədən müsəlman türklərin birləşməsinin, milli cəmiyyət-təşkilat yaratmasının vacibliyini vurğulamışdır. Zərdabiyə görə, Qərb xalqlarında olan birliyin müsəlmanlar arasında olmamasının başlıca səbəbkarı xalq özüdür: "Bəs tavana və kasıbların hər biri üçün lazımdır ki, insan elm öyrənib malik dünya olmağa səy etsin. Və bizim Məşriq-zəminin Avropa əhlindən geri qalmağına bir ümdə səbəb budur ki, tavana və kasıbların arasında bu barədə ittifaq yoxdur".[990]Zərdabi böyük uzaqgörənliklə Qafqaz-Azərbaycan müsəlmanlarını, yəni türkləri vaxtında birləşməyə çağırırdı. Türklərin qonşuları olan ermənilərin, gürcülərin bu istiqamətdə atdığı addımları vaxtında anlayan Zərdabi, eyni ideyaları öz milləti arasında yaymağa çalışırdı: «Ey müsəlmanlar, vaxt keçməmiş fikrinizi birləşməyə verin ki, dağınıq millət çox tez puç olur».[991]

Deməli, Zərdabi «Əkinçi»nin ilk saylarındaca ehtiyatla millidini birlik ideyalarını yaymağa başlamış, əsas diqqəti müsəlmanların-türklərin maariflənməsinə və birləşməsinə yönəltmişdir. Zərdabiyə görə, artıq zəmanə dəyişir və dünyanın ağıllı xalqları tərəqqi edirlər, müsəlmanların da arasında inkişafa meyil edənlər var ki, onların qarşısını almaq əvəzinə, kömək etmək lazımdır. Zərdabi müsəlmanların-türklərin (Azərbaycan) anlayan,

[989] Yenə orada, s.350
[990] Yenə orada, s.449
[991] Yenə orada, s.273

qabaqcıl şəxslərindən xahiş edir ki, qəzet oxumağa əngəl olmasınlar, əksinə səy göstərsinlər ki, qəzet oxuyanların sayı çox olsun, xalq tərəqqiyə qədəm qoysun: «Onların belə irəli getməyinə mane olmaq, yəni onların keçən zəmanənin qaydası üzrə saxlamaq məsləhət deyil, ona görə ki, bu yolu onlar bizsiz də gedəcəklər. Bəs bizim anlayan və qabaqcıl kəslərə eyni məsləhətdir bu yolu onlar ilə bir yerdə getsinlər, ta ki onların tez tərəqqi etməyinə səbəb olsunlar və buna görə gələcəkdə həmçinin onlara pişrov olsunlar».[992]

Zərdabinin başlıca məqsədi Qafqaz müsəlmanlarını savadlandırmaq yolu ilə qədim bir millət olduqlarını, ancaq son əsrlərdə böhranlar yaşamaqla inkişaf etmiş millətlərin sırasından geri qaldıqlarını anlatmaq idi. Bunun üçün, müsəlman türklər maariflənməli, elm öyrənməli, təhsil almalı və məktəblərə getməli, qəzet oxumalı, milli cəmiyyətlər yaratmalı və bu kimi işlərlə məşğul olmalı idilər. Bu baxmdan Zərdabi həmişə zəmanədən şikayətlənərək köhnə bayatını oxuyan gerilikçi müsəlmanlara üzünü tutub, onlara zəmanədən şikayət etmək əvəzinə iş görməyi, tərəqqi etməyi məsləhət görür. O, qeyd edir ki, bunun əsası isə ancaq ağıldır və ağıl elə bir şeydir işləndikcə tərəqqi edər, yəni insanın elmi atdıqca ağlı da artar: «Bizim zəmanəmiz dəyişilib, biz elm sahiblərinə rast gəlmişik. Bizim ilə zindəganlıq cəngi edən millətlər elm təhsil edirlər. Ona görə gərək biz də elm təhsil edək ki, onlara zindəganlıq cəngində qalib olmasaq da, onların bərabərində dayanıb duraq, yoxsa dövlət və xoşgüzəranlıq onların əlinə gedəcəkdir və bizlər mürür ilə zindəganlıq cəngində məğlub olub tələf olacayıq».[993]

Zərdabi onu da qeyd edir ki, son illərdə (1870-ci illərdə) Rusiyanın hər yerində, o cümlədən Qafqazda da məktəblər açılır və oxuyanların sayı çoxalır. Qafqazın məktəblərinin çoxunda, o cümlədən yeganə Bakı gimnaziyasında oxuyanların sayı 500 nəfərdir ki, onlardan 250-si rus, 150-si erməni və 100-ü isə müsəlmandır. Halbuki 100 min nəfər əhalisi olan Bakıda yaşayanların böyük əksəriyyətini müsəlmanlar təşkil edir. Lakin

[992] Yenə orada, s.25
[993] Yenə orada, s.59

müsəlmanlar təhsilə, elmə ciddi fikir vermirlər: «Bəs bizim məktəbxanalarımızda oxuyanlar rus, erməni və qeyri-millətlərdir. Biz müsəlmanlar elmdən vəba naxoşluğundan qaçan kimi qaçırıq, hətta padşahlıq xərci ilə də oxumaq istəmirik… Belə olan surətdə biz müsəlmanlar elm təshil etməkdən, yəni zindəganlıq cənginin əsasını ələ gətirməkdən qaçmaqlığa görə o cəngdə məğlub olub mürür ilə tələf olacayıq».[994]

Zərdabinin müsəlmanların təhsil almayacaqları təqdirdə məhv olacaqları haqqında söylədiyi fikir heç də təsadüfi deyildi. O başa düşürdü ki, əgər Qafqaz, o cümlədən Quzey Azərbaycan türkləri elm, maarif yolunu tutmasalar inkişaf etməkdə olan qeyri-millətlər türklərin mədəniyyətinə də, tarixinə də və ən əsası torpaqlarına da gələcəkdə sahib çıxacaqlar. Bu baxımdan türklərdə milli hissləri oyatmağa çalışan Zərdabi qeyd edirdi ki, biz necə tələf olmayaq ki, bizim qonşular bizlərdən birə əlli artıq elm, təhsil almağa səy göstərirlər. Ona görə də, elmi səviyyə baxımından onların biri əlli müsəlmana bərabərdir. O yazır: «Ey müsəlmanlar, heç mürvvətdirmi ki, tamam dünya bizim qonşularımız ilə belə elm təhsil etməyə səy etsinlər ki, zindəganlıq cəngində düşmənə faiq (üstün) gəlsinlər, amma bizlər Allahdan buyruq, ağzımıza quyruq deyib duraq? Ey müsəlmanların millət təəssübü çəkən kəsləri, bir açın gözünüzü, dünyaya tamaşa edin».[995] Bununla da "din təəssübü" ilə yanaşı "millət təəssübü" uğrunda da mübarizə aparan Zərdabi qeyd edir ki, bu yazıları yazmaqda məqsədi nə Qafqaz, nə də bir qanda və məzhəbdə olduqları Qacarlar və Osmanlı müsəlmanlarını pisləmək, onlarla düşmən olmaq deyildir. Burada başlıca məqsəd bütün müsəlmanların inkişafına, birliyinə nail olmaqdır, ancaq bu işdə isə ona ikiüzlü ruhanilər, hacılar əngəl olurlar: «Müsəlmanların düşməni mən deyiləm, məzkur hacı kimi adamlardır ki, bizi millətlər arasında gülüş yeri edib elmdən və dünyadan bixəbər qoyub sərgərdan və payimal ediblər».[996]

Ümumiyyətlə, Zərdabi də, Axundzadə kimi xalqda «millət təəssübünün» unudulmasının başlıca günahkarını İslam dini

[994] Yenə orada, s.82
[995] Yenə orada, s.83
[996] Yenə orada, s.106

adından çıxış edən riyakar ruhanilərdə görürdü. Ancaq Axundzadədən fərqli olaraq Zərdabi bu problemin kökünü islamın əsalarında deyil, ruhanilərin ikiüzlü əməllərində və onların islam qanunlarına olduğu kimi əməl etməmələrində axtarırdı. Bu məsələdə islamın deyil, bu dinin təmsilçilərinin və təbliğatçılarının daha çox günahkar olmasını sübut etmək üçün Zərdabi **dini və dünyəvi elmlərlə bağlı müzakirə**nin başlanmasına özü qəsdən şərait yaratmışdır. Belə ki, Heydəri adlı bir müəllif Dağıstandan-Petrovskidən "Əkinçi"yə yazırdı ki, şəhər əhlindən bilikli bir adam ondan bir məsələyə aydınlıq gətirməsini istəyib: "..sizin peyğəmbər Məhəmmədü Mustafa buyurmuş: elmlər iki növdür: bədənlərə aid olan elm və dinlərə aid olan elm. Ağıl da iki növdür: məişətə aid olan ağıl və axirətə aid olan ağıl. Mənə bəyan elə görüm ki, o həzrətin mənzuru bu kəlamda nə imiş. Mən öz qüvvəm qədər əqli və nəqli sözlərdən o qədər ki, bilirdim o şəxsin cavabında dedim. O şəxs mötəbər dəlillər ilə mənim sözlərimi rədd edib dedi ki, müsəlman din və məad elmi behşt və huri qılman ümudi ilə yaxşı bilirlər, amma məaşi-əqli və bədən elmi ki, onlardan ləfzən və mənən sibqəti var, bilmərrə əllərindən verib və heç bir şey. Bu iki lazım olan zaddan bilmirlər. Çün mən maleysə ləkə bihi elmün (sənin ondan xəbərin yoxdur) babətindən məəttəl qalıb və mülzəm oldum buna görə "Əkinçi" qəzetinin inşa edəndən iltimas edirəm ki, öz qəzetində isteanət üçün bizim milləti qardaşlarmızdan xahişicavab eləsin ki, elmi-əbdan və əqli-məaş şərhində bir müəyyən cavab yazsınlar ki, mən o şəxsi sakit edib cavabını verim". [997]

Əslində Zərdabinin burada başlıca məqsədi həmin dövrdə dini elmlərlə yanaşı, dünyəvi elmlərin də öyrənilməsinin vacibliyini göstərmək və millətini cəhalət yuxusundan oyatmaq olmuşdur. Zərdabi bu məsələni gündəmə gətirmək üçün özü də müsəlman alimlərinə sual edirdi ki, bəs, bu dünyəvi və dini elmləri kimdən və necə öyrənmək lazımdır: «Çünki bizim peyğəmbərimiz müsəlmanlara elmül-əbdanı (dünyəvi elmlər – F.Ə.) təhsil etməyə hökm edib və ona görə də bizlərə vacibdir ki, o elmləri təhsil edək, onları kimdən öyrənək? Və əgər bir xaricə elmül-əbdandan xəbərdar ola, ondan o elmləri öyrənmək olurmu ya elmül-ədyan

[997] Yenə orada, s.101

(dini elmlər – F.Ə.) oxudan gərək bizlərə elmül-əbdanı da oxutsun?».[998]

Təkcə «Əkinçi» qəzetində başlayan dünyəvi elmlər və dini elmlər problemi, öz miqyasına görə milli fəlsəfəmizin yenidən təşəkkülü prosesində çox mühüm bir hadisə idi. Qafqaz müsəlmanları ilk dəfə millət və onun inkişafı ilə bağlı olan bir məsələnin açıq müzakirəsinə başlamışdı, bir-birinə həcv, nəzirə, mədhiyyə yazanlar şeir-qəzəl məclislərindən kənara çıxmışdılar. Bu baxımdan «Əkinçi»də millətin oyanışı və inkişafı naminə dini və dünyəvi elmlərdən hansının vacibliyi məsələsini meydana çıxması təsadüfi deyil, əksinə zərurətdən irəli gəlmişdi. Bu mübahisədə iştirak edən ziyalılar – H.Zərdabi, Əhməd Hüseynzadə, Ə.Heydəri, M.F.Axundzadə, S.Ə.Şirvani, M.M.Nəvvab və başqaları millətin inkişafında daha çox dünyəvi elmlərin vacibliyini irəli sürsələr də, müəyyən qədər dini elmlərin rolunu qeyd edənlər də az deyildi.

Dünyəvi və dini elmlərlə bağlı müzakirələrdə mütərəqqi ideyaları müdafiə edən Zərdabi qeyd edirdi ki, yaxşı olardı din alimləri peyğəmbərlə bağlı həmin hədisin hikmət mənasına diqqət yetirə idi: «İslam alimləri yaxşı edərdilər ki, zikr olunan ayeyi-şərifəyə verilən mənaların cümləsindən zikr olan hikmət mənasını da verəydilər…». [999] Onun fikrincə, peyğəmbərin elmi-əbdan hədisinin mənası bəllidir, sadəcə məqsəd «bizim elmi-əbdandan bixəbər qalmağımızın səbəblərini bəyan edib onun əlacını xalqa aşkar etmək idi».[1000] Zərdabi onu da qeyd edir ki, o dünyəvi elmləri kimdən öyrənmək və tərəqqi etməklə bağlı müsəlman başbilənlərinə sual versə də, heç kimdən cavab ala bilməmişdir. Onun fikrincə, bu elmlərdən bixəbər olmağı xalqa bəyan etdikdən sonra, onun əlacını öyrənməmək işləri daha da pisləşdirə bilər. Dini və dünyəvi elmlərlə bağlı «Əkinçi» qəzetində başlanan mübahisələrə etiraz edənlərə cavab olaraq Zərdabi bildirir ki, qəzetdə mübahisələrin olması zəruridir və onun vəzifəsidir və mümkün deyil müsəlmanların bir qəzeti olsun, o da nağıl yazsın!

[998] Yenə orada, s.114
[999] Yenə orada, s.138
[1000] Yenə orada, s.161

Zərdabi "Əkinçi"də Əhsənül-Qəvaid təxəllüs ilə yazdığı məqalələlərində də dünyəvi elmlərin öyrənilməsinin vacibliyinə daha çox önəm vermişdir. Bir az dəqiqləşdirsək, Zərdabi bu imza altında dini elmlərlə dünyəvi elmlərdən hansının vacibliyi mübahisəsində öz fikirlərini daha dolğun və açıq şəkildə ifadə etmişdir. Zərdabiyə görə, əslində burada əsas məsələ peyğəmbərin belə bir bölgüsünün hikmətini axtarıb tapmaq lazımdır. Çünki Məhəmməd peyğəmbərin (s) hədislərində də açıq şəkildə işarə olunmuşdur ki, zamanla ayaqlaşmaq üçün müsəlmanlar dini elmlərlə yanaşı, dünyəvi işlərdən də xəbərdar olmalıdırlar. Zərdabi yazır: «Fəlihaza elmi-əbdan və əqli-məaş ki, cəmi ümuri-kəmaliyə bu iki sözün təhtindədir, biz camaata əmr elədik ki, o vaxtda biz camaatda elmi-əbdan əqli-məaş təhsil eləyək, ta ki sair millətlər miyanında dolanaq, bisaman qalıb payimal olmayaq».[1001] Ancaq biz müsəlmanlar Peyğəmbərin (s) bu sözlərinə əməl etmədiyimiz üçün bu gün digər millətlərin arasında cahil, bisaman və qafil vəziyyətində qalmışıq.

Zərdabi yazırdı ki, müsəlmanlar ikiüzlü ruhanilərin sözlərinə inanaraq, behişt, huri və qılman ümidilə yalnız dini elmləri öyrənir və ona əməl etməyə çalışır, beləliklə, elmi-əbdandan uzaq durmaqla özlərinə bu dünyada zülm edirlər. Onun fikrincə, dünyəvi elmləri öyrənmək ona görə lazımdır ki, dünyaın işindən xəbərdar olub, insan bu dünyaya da bağlansın və əmək sərf eləsin. Bu dünyada o millətlər tərəqqi edirlər ki, dünyəvi elmlərdən xəbərləri var, daim öz üzərlərində çalışıb yeni-yeni kəşflərə imza atırlar. Peyğəmbərin də bu sözləri deməkdə məqsədi odur ki, müsəlman yalnız axirəti düşünüb dini elmləri öyrənməsinlər, həm də bu dünyanın işindən xəbərdar olmaq üçün dünyəvi elmləri öyrənib daim tərəqqi etsinlər. Zərdabiyə görə, son əsrlərdə peyğəmbərin bu hikməti unudularaq müsəlmanlar cəhalətə, avamlığa qərq olmuşlar: "İnsaf deyil, insan elmi-əbdan və əqli-məadan bixəbər və bu aləmin saneindən qafil olub ya sinfi-bəşərdən bir şəxsi bu aləmə sane bilib, qiyamət mövqufunda desin ya leytəni küntü türabən (nə olaydı ki, mən torpaq olaydım). Hükəma deyiblər: vücud naqisi-ədəm tərəfdən yaxşıdır. Əgər bir kəs elmi-əbdan, əqli-məaşda vücudi-

[1001] Yenə orada, s.108

naqis ola, ondan yaxşıdır ki, elmi-ədyan və əqli-məadda ədəm sərf olsun».[1002] Deməli, insan dini elmlər öyrənib özünü cəhənnəm atəşindən qoruduğu kimi, cəhalət odundan xilas olmaq məqsədilə dünyəvi elmləri də bilməlidir. Dünyəvi elmlər öyrənib millətinə xeyir vermək isə zəhmət tələb edir. Bunu bacarmayanlar, yaxşlıqdan tezliklə vaz keçib yamanlığa qədəm qoyurlar.

Zərdabiyə görə, müsəlmanlar dünyəvi elmlərlə yanaşı, eyni zamanda əqlə ya da əqli-məaşa (məişətə aid olan əql) da diqqət yetirməlidir. Onun fikrincə, əql deyilən bir şey yalnız mənəvi deyil həm də maddidir: "...əql də işlədib cəhalət torpağın üstündən götürüb təhsili-kəma səbəbilə bağati-hirfət və əşcari-sənaət əmələ gətirir ki, xalq bəhrəmənd və məşğuli-nəfbərdarlıq olurlar, mütəfəriq və pərişan olmazlar. Pəs lazımdır əqli-məaşi işlədib ülumi-əbdan əxz etmək. Əvvələn, əql və şürb möhtacdır ülumi-ziraətə. Hifzi-səhhət, dəfi-mərəz möhtacdır ülumi-təbabətə. Məlbusat və sair mayəhtaclar möhtacdır ülumi-sənaət və ticarətə və qis əla haza (sən bunu qalanlara uyğunlaşdır) hər əməl üçün onun elmi lazımdır əl elm sümməl-əməl (əvvəl elm, sonra əməl). Əl-əməl və bilaelm və vabalün (əməl elmsiz vəbaldır). İnsan ömrünün ibtidasından intəhasına qədər möhtacdır təhsili-üluma. Ütlübül-elmə min əl məhdi-ilələhdi (elm tələb elə beşikdən qəbrə kimi). Amma nəinki gərək bir adam cəmi ülumi öyrənib bilsin, bu məhaldır və heç birin tamama yetirmək olmaz. Lazımdır hər kəs bir elmə ki şüru elədi, onu müntəhaya yetirsin, yəni onun cəmi üsul və fiqhin bilib məqami-ictihada yetişsin ki, sonra özü o elmdən bir elmi-digər ixtira edib ya o elmə rövnəqi-təmam versin ki, cəmi ülum bir-birindən iqtibas olub artar və bunların hamısı möhtacdır əmniyyətə".[1003]

O, hesab edirdi ki, əgər insanda əql olsa çox şeyə sahib ola bilər, ancaq əql olmasa heç bir şeyə də malik olmayacaq. Zərdabiyə görə, iki qism şəxsə də aqil deyirlər: 1) əziyyət çəkib elm ixtira edənlərə, və 2) onu görəndən sonra təhsil edib öyrənənlərə. Deməli, elm ixtira edən alim, həmin elmi ixtiranı öyrənən isə mütəəlimdir. Zərdabi yazır: "Bu xəyal ilə o kəslər ki, əllərində cəvahir var,

[1002] Yenə orada, s.118
[1003] Yenə orada, s.124

onlarla bietnalıq edib, sözlərini guşi-istimaə almazlar, təfavüt odur ki, aqil cahili tanıyıb aqilanə sözləri ona deyir və cahil qürur-cəhalət səbəbilə eşitməyəndə aqilin ürəyi ona yanır, amma aqilanə sözlər cahilin istedadı o məraitibə olmamaq səbəbilə onun təbiətinə çətin və idrakına uzaq gəlir və o sözlərdən onun təbiəti incidib ürəyi büğz bağlayıb qəti-nəzər bietinalıqdan savayı biehtiramlıq və bəlkə qəsdi-həlak edər. Pəs lazımdır təfəkkür, təəqqül çırağını ələ alıb insaf gözü ilə baxmaq ki, aya ülumi-mütəkəssirənin cəvahirləri ki, əqlin nişanələrindəndirlər, əldə bir zad var ki, əql hesab etmək olsun, ya cəhalətin susuzluğu həvayi-nəfsin şurəzarın saf su göstərir? Necə ki, əql bir şəcərəyi-teyyibədir ki, yaxşı əməllər onun nişanəsidir, həmçinin cəhl də bir şəcəri-xəbisədir ki, yaman əməllər onun nişanəsidir. Gərək təhsili-elm ilə nuri-əqil tapıb yaxşı-yamana təvafüt qoymaq". [1004]

Azərbaycan Türk mütəfəkkirinə görə, məhz elmin, təhsilin vacibliyini anlayan müsəlmanlar övladlarına məifət və tərbiyə verməyi düşünürlər. Zərdabiyə görə, hər bir müsəlman uşağına təhsil vasitəsilə savad və tərbiyə verməlidir ki, böyüyəndə elm və ədəb sahibi olsun. Çünki yalnız elm və tərbiyə millətin tərəqqisinə səbəb ola bilər. O yazır: «Pəs insana vacibdir ki, elm ilə işlərə iqdam və ciddi-cəhd etsin, ta əməl fayda versin və hər bir tayfada olan yaxşı elmləri öyrənsin. Bəd əz on ki, məlum oldu ki, təqazayi-zəmanəyə binaən ülumi-əbdandalıq vacibdir. Pəs ülum və əfali-mütəkəssirə qanuni-səltənət və sənaət və ticarət və ziraət və məadin və qeyri və bunlardan ötrü fabrika və maşınlar bina etməkdən tutub ta kəfduz, bəlkə ədna mərtəbəyi-pinəduzluğa qədər. Elə ki, ər biri öz qayda və qanununda təreqəyi-həqq və niyyəti-xalis və rəhmani ilə məhz millətin ümuri-əbdan və məaşları rövnəqlənib, özgələrə möhtac olmadığından ötrü oldu və əqrazi-şeytani daxil ol-madı».[1005]

Zərdabi onu da vurğulayırdı ki, son əsrlərdə din alimləri millətə və onun övladlarına sənət, sənaye, siyasət, dövlət haqqında bilik verməkdənsə, ancaq onları dini nağıllarla, dini əfsanələrlə aldadıblar. Onun fikrinə görə, bunun nəticəsində də dünyada ən

[1004] Yenə orada, s.132-133
[1005] Yenə orada, s.141

mühüm iki qardaşlıqdan bir millət qardaşlığıdır ki, ancaq bizdə varlı varsız hər kəs öz haqqına razı olmamasına baxmayaraq bir-birinə inanmır: "Bunun illəti odur ki, bizim müəllimlər tüfuliyyətdə elmi-ədəb, elmi-süluk, elmi-xəvas, əşyayi-pəndiyyat və hikməti-əqvaid ilə tərbiyət etməyib, kitabi-Hafiz, Sədi, Leyli-Məcnun, Yusif-Züleyxa və hətta Qaani oxudub elmi-kəmal əvəzinə eşqbzalıq, cürəkeşlik, həzliyyat elmləri örgədirlər. İnsafən bizim xalq ziyadə bahuşdur ki, elmi-tərbiyət görməmək ilə genə belə dolanır". [1006] Çünki, üstəlik, din üləmaları müsəlmanları qandırıblar ki, insanın alınına yaxşı-yaman, izzət-zillətdən nə yazılıb o mütləq olacaqdır. Yəni elm və təhsil etməyin heç bir xeyiri yoxdur. O yazır: «Bu söz bizim başımıza girib. Ondan bizi mollaya qoyublar, bizə Hafiz kitabını, «ikillik şərab və on dörd yaşında sevgili» - dərsini oxudublar. Şüəra bizlərə belə dəlalət edib. Üləmalarımız daim dünyanı məzəmmət ediblər. Münəccimlərimiz deyib sitarə (ulduzlar) hər nə göstərə onu görəcəksiniz. Dərviş deyib gərək əhli-kəsvət olasan, ta ülumi-kimya və qeyrisinə biduni-təhsil kəşf olsun».[1007]

Başqa millətlərin tərəqqi tapıb məmləkətlərində qayda-qanun yaratdıqları halda, müsəlman xalqlarının tənəzzül içində olduğunu görən Zərdabi yazırdı ki, əsas məqsədi yalnız elmdən danışmaq deyil, həm də dövlətin inkişafını qarşısını alan səbəbləri - ədalətsizliyi, qanunsuzluğu, nizamsızlığı göstərməkdir. Mütəfəkkir hesab edirdi ki, siyasət, cəmiyyət, iqtisadiyyat kimi sahələrdən xəbərsiz Şərq millətləri geridə qalıb, qərblilər isə inkişaf edib. O yazır: «Qərəz, gün-gündən dünya abad olur və xalq ziyadələndiyinə darısqal yerlərdən genişliyə yeriyir, necə ki, bir vaxt elm Məşriqdə olduğuna, Məşriq abad olub, xalq Məğribə çəkilib və elm o yerlərdə işlənib. Məşriqdə xalq eyş, məcalis, badə və sadəyə məşğul oldular və şüərasilə təməinə əfali-məzburi nəzm edib küli hizbin bima lədeyhim fərihun babətindən o əşarlardan kitablar yazıb, özləri oxumaqdan başqa məktəbxanalarda ətfala əsbabi-tədris elədilər. Belə ki, əlhal genə məmuldur. Bəs ki, adət olub onun eybini deyəndə inciyirlər. İndi Məğrib kamil və darışlıq

[1006] Yenə orada, s.150
[1007] Yenə orada, s.172

olub. Xalq yeriyəcək Məşriqə. Onlar elm sahibi olduğuna ümuratı dolandıracaqlar».[1008]

Zərdabi dünyəvi elmləri öyrənməyin, yeni məktəblərin açılmasının vacibliyini vurğulamaqla yanaşı, İslamın əsil mahiyyətinə zidd mərasimlərin keçirilməsinə qarşı çıxmışdır. Onun fikrincə, islama aid olmayan mərasimlərin keçirilməsi millətin inkişafının qarşısını alır. Məsələn, Zərdabi məhərrəmlik, Aşura günü ilə bağlı yazırdı ki, bu mərasimi baş yarıb, zəncir vurub qan çıxartmaqla keçirmək İslama və şəriətə ziddir. Onun fikrincə, İslamda belə ağla zidd qanunlar olmamış, bütün bunlar sonralar meydana çıxmışdır: «Neçə il bundan əqdəm bir şəxs təsəvvür edib ki, insan ağ kəfən və qan görəndə ziyadə riqqət bəhəm edib ağlar. Bu mülahizə ilə bir neçə nəfər başların tiği-dəllak ilə 4-5 yerdən cızıb, boyunlarına ağ kəfən salıb, sinəzənlik ilə təkaya və məsaciddə bu lisan ilə növbə ediblər ki, kaş aşura günü biz o aləmdə olaydıq və boynumuza kəfən salıb, qanımızı imam yolunda tökəydik».[1009]

Beləliklə, əlinə qəmə, qılınc alıb öz başını çarpmaq hünər və iftixar, qəhrəmanlıq və cürətkarlıq hesab olunduğu üçün, onun fikrincə, indi düşünmək lazımdır məhərrəmlikdə bu cür hərəkətlər etmək qəhrəmanlıq və cürətkarlıq, yoxsa nadanlıq və avamlıqdır. O, özü belə nəticəyə gəlir ki, heç bir elmli və savadlı müsəlman məhərrəmlikdə bu cür hərəkətlərə yol verib İmam Hüseynin (ə) şəhadətinə xələl gətirə bilməz. Çünki belə hallar ağla uyğun olmadığı kimi, islam qayda-qanunları baxımından da haramdır. Zərdabi yazırdı: «Bu qism təziyədarlıq şəriətdə varid olmadığına daxili-bidətdir və bidət haramdır. Hökmi-şər budur ki, hər əməli-müstəhəbə iqdam etmək feli-haram, ya tərki-vacibə bais ola, o müstəhəb əməlin özün tərk etmək vacib olur. Necə ki, insan heç vəch ilə bir qeyri adama əziyyət edə bilməz, həmçinin öz bədəninə betəriqi-ovla əziyyət edə bilməz və əgər etsə, gərək hakim ona tənbeh eləsin».[1010] Bu baxımdan insan öz bədəninə də əziyyət verməməlidir və əgər verirsə islami baxımdan da doğru deyildir.

[1008] Yenə orada, s.209
[1009] Yenə orada, s.325
[1010] Yenə orada, s.326

Bu mənada Zərdabi hesab edirdi ki, məhərrəmliyi bu cür həyata keçirməklə müsəlmanlar özlərini başqa xalqların yanında rüsvay edirlər.[1011] Onun fikrincə, alimlərin və hakimlərin öz bədənlərinə zərər yetirənlərə göz yumması isə təəccüblüdür.

Zərdabi hesab edirdi ki, indiki zəmanə müasirləşmək zəmanəsidir. Bu baxımdan digər dünya millətləri kimi müsəlman millətləri, o cümlədən Qafqaz-Azərbaycan türkləri də zamanla ayaqlaşmalı, köhnəpərəst düşüncə və adət-ənənələrdən əl çəkməlidir. O, bu yolda «Əkinçi»ni özünə ən yaxın silahdaş kimi görmüş və onu tənqid edənlərə cavab yazmışdır. O yazır: ««Əkinçi» bir nasehi-müşfiqdir ki, deyir, qardaş, hünəriyyat və kəmalat toxumu əkin ki, izzəti-dövlət səmərə götürəsiniz. «Əkinçi» bir vaizidir ki, bizi əbdandarlıq elmlərinə vəz və təhrik edir. «Əkinçi» bir nəfsi-ləvvamə ki, bizi yamanlıqdan məlamət edir ki, yaxşılıq tərəfinə gedək… «Əkinçi» bir aynadır ki, bizə lillət və miskənət eyiblərin nümayan edir və izzət və tərəqqi hüsnlərini cilvəyə verir…».[1012]

Zərdabiyə hakim kəsilən islahatçılıq və milli maarifçilıik onun «Əkinçi»də yazdığı hər bir məqaləsində özünu büruzə verir. Zərdabi «Əkinçi»nin yolunun yalnız və yalnız milli bir yol olduğunu, Qafqaz müsəlman türklərinin də bir millət olduğunu və başqa bir millətlərlə eyni sırada addımlamağa haqqı olduğunu ortaya qoyurdu. Bu baxımdan ziyalı milli oyanış naminə bütün səyləri ilə elm öyrənməyin, təhsil almağın vacibliyini soydaşlarının nəzərinə çatdırırdı: ««Əkinçi» qəzeti deyir ki, zəmanəmiz dəyişilib. İndi elm təhsil etmək gərək. Ona görə də, lazımdır elm kitabları gətirdib öz dilimizdə elm öyrənmək».[1013]

Zərdabi soydaşlarını inandırmağa çalışırdı ki, elm öyrənmək, qəzet oxumaq, məktəbə getmək insana onun təmsil olunduğu milləti yaxşı tanımaq, dilini daha yaxşı öyrənmək üçün şərait yaradır: ««Əkinçi» qəzeti deyir ki, qəzet və jurnal oxumaq insanı dünyadan xəbərdar edir, öz dilini öyrədir, məzhəbinə qaim edir. Ona görə də, bütün millətlər səy edib qəzet və jurnallar çap

[1011] Yenə orada, s.379
[1012] Yenə orada, s.380
[1013] Yenə orada, s.241

etdirirlər ki, qeyri millətlər arasında payimal olmasınlar…».[1014] Zərdabiyə görə, dini və dünyəvi elmləri bir məktəbdə, bir müəllimdən öyrənmək isə doğru deyil, bu keçmiş zəmanənin qaydasıdır, zəmanə dəyişdiyinə görə bu qayda da dəyişməlidir. Başqa tərəfdən isə məktəblərdə əsasən dini elmlər öyrədilir, dünyəvi elmlərə isə maraq azdır, yaxud ümumiyyətlə fikir verilmir: «Elmi-əbdanı ya heç oxutmuruq ya oxutsaq da ona elə səy etmirik. Amma təqazayi-zəmanəyə görə və millətin pişrəvindən ötrü lazımdır ki, biz də qeyri millətlər kimi elmi-əbdanı elmi-ədyandan ayırıb, onun üçün qeyri məktəbxana bina edib, qeyri müəllimlər təyin edək. Belə də həm mollamız molla, həmi hükəmamız hükəma olub, hər bir elm tərəqqi edər, yoxsa bu halda olan kimi hər iki elmin dalınca birdən düşdüyümüzə onların hər ikisindən avara oluruq. Biz ərz elədiyimiz məktəbxana bizim məktəbxana deyil ki, orada başımıza qapaz vurub, ayağımızı falaqqaya salıb, adab, təharət, qüsl və qeyrə öyrədirlər. Amma elmi-əbdan məktəbxanəsidir ki, onları təzədən bina etmək gərək».[1015] Zərdabi dünyəvi elmlərin öyrənilməsi üçün, yeni üsullu məktəblərin açılması məsələsini irəli sürməkdə tamamilə haqlı idi. O, yaxşı başa düşürdü ki, millətin oyanışı üçün qəzet nə qədər əlverişli təbliğat vasitəsi olsa da, dünyəvi məktəblər bina edilmədən savadlı, millət təəssübü çəkən, milləti birliyə aparan nəslin yetişməsi çətin olacaq. Ona görə də, Zərdabi yeni məktəblərin açılması məsələsində də fəal iştirak etmişdir.

Bu dövrdə çar Rusiyası icazə verirdi ki, imperiya ərazisində iki cür məktəb açılsın: rus dilində və yerli-milli dildə. Zərdabi qeyd edir ki, ermənilər də bundan istifadə edib daha çox öz dillərində məktəb açırlar. Ancaq türklər arasında belə məktəblər açmaq mümkün deyil, çünki nə elm oxumuş müəllimlər, nə də elmi kitablar var: «Bəs bu halda bizim müsəlmanlardan məktəbxana açan gərək əvvəlinci qisim məktəbxana açsın ki, hər elm rus dilində oxunsun. Lakin belə məktəbxana açan gərək yaddan çıxarmasın ki, gələcəkdə gərək bizdə adam olaq və hər bir elmi öz dilimizdə oxudaq. Ona görə də, indi açılan məktəbxanalarda öz

[1014] Yenə orada, s.241
[1015] Yenə orada, s.265

dilimizi oxutmaq nəinki lazımdır, bəlkə vacibraqdır».[1016]

Qeyd edək ki, H.Zərdabinin «Əkinçi» qəzetində elm öyrənmək və dünyəvi məktəblərin açılması ilə bağlı tez-tez səsləndirdiyi fikirlər M.F.Axundzadə tərəfindən birmənalı qarşılanmamışdı. Axundzadə bu məsələ ilə bağlı yazır ki, Zərdabinin bu fikirlərindən bir nəticə hasil olmayacaq: «Sən hər qəzetində biz müsəlman tayfasına elmin fəzilətini və səmərəsini zikr edib, bizə hey təklif edirsən elm öyrənin, elm öyrənin!… Bizə de görək, elmi harada öyrənək və kimdən öyrənək və hansı dildə öyrənək. Əgər şəhərlərdə öyrənək məktəbxanalar yoxdur. Əgər külli-şəhər xalqı padşahlıq məktəbxanalarda oxusalar, yer tapılmaz. Deyəcəksən ki, özümüz şəhərlərdə məktəbxanalar bina edək. Çox yaxşı. Hansı istitaətlə (bacarıqla, iqtidarla – F.Ə.)? Bərfərz ki, etdik, müəllimləri haradan alaq? Türki və farsi və ərəbi dillərdə bilən müəllim yoxdur və bu dillərdə elm kitabları yoxdur». [1017] M.F.Axundzadəyə görə, milli məktəblərin açıla bilməməsi ilə bağlı ən vacib məsələ, müsəlmanlar arasında birliyin və hər hansı bir ideya xəttinin olmamasıdır: «Elm öyrənməyə istitaət gərək, ittifaq gərək, vəsilə gərək. Əvvala, istitaətimiz yoxdur, səbəbini izah etməyə cürət yoxdur. İttifaqımız da yoxdur. Qafqazda sakin olan müsəlmanların yarısı şiədir, yarısı sünni. Şiələrin sünnilərdən zəhləsi gedir, sünnilərin şiələrdən. Heç biri bir-birinin sözünə baxmaz, ittifaq haradan olsun? Vəsiləmiz dəxi yoxdur».[1018]

Axundzadənin bu fikirləri ilə razılaşmayan Zərdabi ona cavab olaraq yazır: «Əlhəqq bizim zəmanədə elmsiz qalan millət mürür ilə puç olmağı məlum və aşkardır. Əgər elm təhsil etmək üçün istitaət, ittifaq, vəsilə gərək imiş və bunların heç birisi biz müsəlman tayfasında yox imiş və ola bilməz imiş, belə də sizin kağız bəzi elm təhsil edənlərin sözünü təsdiq edir ki, deyirlər gələcəkdə müsəlman milləti dəxi ziyadə bisəmərə olacaq… əvvəlinci cavabımda ərz edirəm ki, iş həqiqət belə deyil. Elm təhsil eləmək biz Qafqaz müsəlmanları üçün elə düşvar deyil ki, siz

[1016] Yenə orada, s.274
[1017] Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. III cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005, s.205
[1018] Yenə orada, s.205

buyurursunuz».[1019] Zərdabi Axundzadəyə bildirmək istəyir ki, bu gün Qafqaz müsəlmanlarının elm öyrənib, yeni məktəblər açmaqdan başqa çarəsi yoxdur və müsəlmanlar arasında birliyin olmamasına səbəb də elmsizlikdəndir. O yazır: «Bizə ki, göydən kömək gəlməyəcək, əgər səmərəsiz olmaqdan özümüzü mühafizə etmək istəyirik, qəflətdə olmaq nə lazım. Yəqin deyəcəksiniz ki, ittifaqımız yoxdur, sünni, şiə sözü buna mane olur. Əzizim, bizim zəmanədə və bizim vilayətimizdə sünni, şiə sözü məhz anlamaz ağzında qalıb. Mənim dostum, halva demək ilə ağız şirin olmaz, siz də mənim kimi baldırınızı çırmalayıb meydana daxil olun ki, bəlkə zikr olan xəyal əmələ gəlsin, yoxsa doğru deyirsiniz ki, bir gül ilə bahar olmaz».[1020] Bizcə, Zərdabi bu fikirlərində daha çox haqlı idi. Xüsusilə Axundzadənin əlifba islahatının həyata keçirilməsinin mümkünsüz olduğu bir zamanda Zərdabinin dini və dünyəvi elmlər məsələsini müzakirə obyekti edib, üstünlüyü sonuncuya verməsi, eləcə də müsəlmanlar üçün yeni və milli məktəblərin açılmasını istəməsi daha gerçək və məqsədəuyğun idi.

Bu baxımdan ərəb əlifbası məsələsində Axundzadə ilə həmrəy olduğunu bildirməklə yanaşı, Zərdabi hesab edirdi ki, bu məsələdə də çıxış yolu vardır. Belə ki, məktəblər elm almağın ibtidası formasında olmalı, sonralar isə oranı bitirənlər qəzet, jurnallar vasitəsilə biliyini artırmalıdır. Çünki Zərdabi anlayırdı ki, ərəb əifbasında inqilabi şəkildə islahatlar aparmaq baş tutası məsələ deyil, bunu yalnız tədricən, müəyyən bir zaman kəsiyində həyata keçirmək olar. Əlbəttə, Zərdabi də Axundzadə kimi eyni mühitdə yaşayır, müstəmləkəçilik zülmünün və ruhani nüfuzunun güclü olduğu dövrdə xalqın həyatında önəmli olan sahələrdə islahatlar həyata keçirməyin çətinliyini yaxşı başa düşürdü. Bütün hallarda Zərdabinin Axundzadədən fərqli olaraq tutduğu yol, yəni xalqın maariflənməsi, yeni və milli məktəblərdə təhsil alması üçün irəli sürdüyü fikirlər daha məqbul idi.

İctimai-siyasi görüşləri. Zərdabinin ictimai-siyasi görüşlərində xüsusi yer tutan amillərdən biri də Qərb mədəniyyəti

[1019] Zərdabi Həsən bəy. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.331
[1020] Yenə orada, s.332

və onun milli məsələyə təsiridir. Bütövlükdə, Zərdabi də Axundzadə kimi milli ideyaları təbliğ edərkən, Qərb mədəniyyətinin müsbət ideyalarından yararlanmışdır. Belə ki, milli ideyaların tərənnümçüsü olan Zərdabi Qərb mədəniyyətinin səmərəli cəhətlərini vaxtında görərək soydaşları arasında yaymağa çalışmışdır. Buna, ən bariz nümunə «Əkinçi» qəzeti və bu qəzetdə təbliğ olunan milli-dini və yeniləşmə ideyalarıdır ki, bunlardan bəzilərini yuxarıda da qeyd etmişik. Bu məsələ ilə bağlı onu da qeyd etmək istərdik ki, Zərdabi millətin inkişafında əsas yeri milli-dini dəyərlərə verməklə, yeniləşmənin bir vasitəsi kimi Qərb mədəniyyətindən də yardımçı kimi istifadə etməyə çalışmışdır.

Bu baxımdan alman mütəfəkkiri Vamberin «İslam» kitabı ilə tanış olan Zərdabi, onun Şərq və Qərb cəmiyyəti ilə bağlı fikirlərini «Əkinçi»də təsadüfən verməmişdir. Vamber həmin kitabında yazır ki, Şərq və Qərbdə elm təhsil etmək müxtəlif cürdür. Belə ki, Qərb xalqları çalışırlar ki, elm xalqa bəyan olsun və hər bir kəs elm yolu tutub, xeyir görsün. Vamberə görə, Şərq xalqları elm yollarını xalqdan gizli saxlayır, ancaq islam yarananda Qərb ilə Şərq arasında bu baxımdan heç bir fərq olmayıb. Hətta islam xəlifələri məscid, məktəblər tikiblər ki, xalq elm öyrənsin və o dövrdə Şərqdə tanınmış filosoflar, alimlər olub. Ancaq xəlifədən sonrakı sultanlar, şahlar xalqı gözübağlı saxlamaq üçün yalnız şəriətə üstünlük verərək dünyəvi elmlərə diqqət vermədilər, hətta məktəbləri də mollaxanaya çevirdilər: «İndi Məşriq-zəmin (Şərq) qoca və xəstədir və ol şəxsə aqil deyirlər ki, o ibarət ilə danışdığı sözləri başa düşmək olmasın və bu aqil kəslər deyirlər elm cəvahiratı hər şeydir».[1021]

Zərdabi də Vamberin dediklərindəki həqiqəti görür, təqdir edir və milli mənəvi dəyərlərdən kənara çıxmadan Qərb mədəniyyəti ilə tanış olmağa üstünlük verirdi. Zərdabi yazır ki, artıq dəfələrlə Avropa tayfalarının, Qərb xalqlarının Şərq əhlindən artıq dərəcədə tərəqqi etmələri ilə bağlı yazılar yazıb, bunun səbəblərini izah ediblər. Ən əsas səbəb də ki, Qərb xalqların daha çox elm təhsil etmələri və bir də azadlıqlarıdır. O yazır: «Nə qədər Avropa əhli bizim təki azadlıqdan bixəbər olub, o vaxtacan bizdən də çox avam

[1021] Yenə orada, s.189

olub. Amma bu halda azadlıq cəhətindən Avropa əhli çox tərəqqi edib və bir işdə bizdən irəli düşüb. Əgərçi bizim şəriətimizə görə qulu azad etmək çox böyük savabdır, amma biz bu barədə işi gec qanmışıq. Satınalma qulu azad etməyi savab hesab edə-edə, biz öz xahişimiz ilə bir-birimizə qul olmuşuq. Rəiyyət padşaha, övrət kişiyə, uşaq ataya, nökər ağaya, şagird ustada və qeyrə məgər qul deyil!».[1022]

Deməli, qul azad etməyi savab iş sayan şəriətin bu müddəasına islam ölkələrinin başçıları, din rəhbərləri əməl etmək əvəzinə müsəlmanların bir-birlərinin quluna çevrilməsinə şərait yaradıblar. Bu baxımdan müsəlmanların əksəriyyətinin qul olmasında günahkar islam, yaxud da şəriət deyil, buna səbəb yeniləşmə ilə uzlaşmayan bəzi adətlər, o cümlədən mövhumat, xürafat və sairdir. Zərdabi yazır: «Xülasə, Məşriq-zəmində azadlıq olmadığına biz Avropa əhlindən geri qalmışıq və nə qədər belə olsa, biz tərəqqi etməyəcəyik və edə bilmərik».[1023] Zərdabi həməsrləri arasında Qərb mədəniyyətini şişirtmədən və ideallaşdırmadan millətini gerilikdən, avamlıqdan, biliksizlikdən, millət təəssübsüzlüyündən qurtulmasına, inkişafına çalışan bir ziyalı olmuşdur. O, soydaşlarını başa salırdı ki, libaslarında, hərəkətlərində avropalıları təqlid etməklə heç nə düzəlməyəcək. Zərdabi Qərb mədəniyyətinin müsbət ideyalarını təbliğ etməklə, sadəcə millətinin gözünü açmağı qarşısına məqsəd kimi qoymuşdur. Onun fikrincə, millətin inkişafına səbəb ola biləcək istənilən müsbət bir ideyadan, yəni istər milli-dini adət-ənənələrində, istərsə də Qərb mədəniyyətində olsun, istifadə etmək lazımdır. Əlbəttə, Zərdabi millətin inkişafına əngəl olan amilləri də, istər milli adət-ənənələrə, islam dininə olunmuş əlavələrdən irəli gəlsin, istərsə də Qərb mədəniyyətinin həddən artıq ideallaşdırılması ilə əlaqədar olsun, görmüş və yeri gəldikcə tənqid etmişdir.

Göründüyü kimi, milli-dini ideyaların, o cümlədən yeniləşmənin Azərbaycanda təbliğində H.Zərdabi və onun «Əkinçi» qəzeti mühüm rol oynamışdır. Zərdabi «Əkinçi» qəzeti bağlandıqdan sonra, məcburi şəkildə uzun müddət ictimai

[1022] Yenə orada, s.418
[1023] Yenə orada, s.419

fəaliyyətdən uzaqlaşsa da, XIX əsrin sonlarına yaxın yenidən fəal şəkildə millətinə xidmət etməyə başlamış, xüsusilə XX əsrin əvvələrində «Kaspi», «Həyat» və başqa qəzetlərdə milli-dini ruhlu məqalələrlə çıxış etmişdir.

Fikrimizcə, türkçülük baxımından dildə və dində birlik ideyasını H.Zərdabi 1900-cu illərdə daha açıq və mükəmməl şəkildə ifadə etmişdir. Belə ki, XIX əsrin ikinci yarısında yeniləşmə uğrunda mübarizə apararaq türkçülüyü və islamçılığı canlı bir timsal kimi XX əsrin əvvəllərinə daşıyan Zərdabi bu dövrdə nəşr olunan «Kaspi», «Həyat» və b. qəzetlərdə dil birliyi, din birliyi, milli cəmiyyətlərin yaranması kimi məsələlərlə bağlı çıxış etmişdir. Zərdabi qeyd edirdi ki, hər bir millətin əsas dirəkləri, millət olmağına səbəb dil və din-məzhəbdir. Bunlardan birisi əldən getsə millətin beli sınar, ikisi də getsə millət başqa millətlərə qarışar və yox olar. O yazır: «Çünki dil və məzhəb tayfanın (millətin-F.Ə.) ruhu olan kimidir. Necə ki, ruh çıxanda bədəndən bircə nəş, yəni cəmdək mürür (yavaş-yavaş – F.Ə.) ilə çürüyüb yox olur, habelə dilsiz və məzhəbsiz tayfa da gərək mürür ilə yox olsun. Bəs hər tayfa elm təhsil edən vaxtda gərək öz dilində və öz din və məzhəbində tərəqqi eləsin ki, dünyada qala bilsin. Onlarsız tayfa olmaz».[1024]

O, «Dil birliyi» məqaləsində isə qeyd edir ki, Rusiya dövlətinə tabe olan müsəlmanların çoxunun etnik mənşəyi türk, dilləri türk dilidir. Amma bu dil ayrı-ayrı yerlərdə müxtəlif şivələrə bölünüb ki, ilk növbədə Rusiya türklərinin dil birliyinə nail olmaq lazımıdır. Zərdabi yazır: «Ona görə də bizlərə vacibdir ki, indi vaxt keçməmişdən dil birliyi dalıncan olub bir ümumi dil bina edib, bu ümumi dildə yazıb-oxuyaq ki, gələcəkdə o dil hamının yazıb-oxumaq dili olsun. Belədə Rusiyada olan türk tayfaları getdikcən bir-birilərinə artıq yaxınlaşıb, birləşməkdən artıq da güclənib tərəqqi etməyə qadir olurlar və qardaşlıqları dəxi möhkəm olur».[1025]

[1024] Azərbaycan publisistikası antologiyası. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.22
[1025] Zərdabi H.B. "Dil birliyi", Azərbaycan publisistikası antologiyası. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, s.14

Eyni zamanda, o, 1896-1907-ci illər arsında qələmə aldığı "Böyük sənəd", "Bürokratiya və siyasi etibarlılıq", "Kənd xeyirxahları", "Şərqi Zaqfqaziyanın geriliyi" və başqa məqalələrində çar Ruisyasının müstəmləkə siyasətini və onun yerlərdəki əlaltılarını tənqid etmişdir.

Deməli, XIX əsrin ikinci yarısında Qafqaz müsəlmanlarının milli oyanışına, yəni mədəni türkçülüyə və islamçılığa təkan verən H.Zərdabi bu işinin davamı olaraq 1900-cu illərdə Rusiya, o cümlədən Qafqaz türklərinin dil-millət və din-islam birliyi ətrafında birləşməsini vacib hesab etmişdir. Onun bu dövrdə, milli bir ideoloq kimi Azərbaycan türklərini maarifləndirmək yolu ilə ayrıca bir millət kimi varlığını isbat etməyə və milli birliyinə çalışması, xüsusilə diqqətəlayiqdir.

Bunu, H.Zərdabinin 1907-ci ildə dəfn mərasimi zamanı qəbirüstü nitqlərdə öz əksini tapmış fikirlərdən də görmək olar. Dəfn mərasimində işirak edən Azərbaycan türkçülüyünün ideoloqu, Azərbaycan Cümhuriyyətinin banisi və qurucusu Məhəmməd Əmin Rəsulzadə H.Zərdabinin qəbirüstü nitqində onun şəxsində böyük bir maarifçini, ustadı itirdiklərini demişdir: «İştə bu qoca ədib də həmin camaatın hər dərdinə dərman olan irfan toxumlarını səpmişdir. Həmin bu maarif mücahidi olan piri-rövşənzəmizə xitabən camaatın maarifmənd və mütərəqqi olduğunu özünə məslək tutan «Nicat» maarif cəmiyyəti tərəfindən deyirəm ki, yat, Allah sənə rəhmət eləsin!!!».[1026]

H.Zərdabini milli ideoloq kimi görmüş tanınmış ictimai-siyasi xadim, mütəfəkkir Əlimərdan Topçubaşov da doğru olaraq qeyd edir ki, «Əkinçi»nin yaradılması onun öz xalqına pioner xidmətinin ən uca zirvəsi olmuşdu. Bununla o, nişanverici və xilasedici bir mayak yaratmışdı: «Bu mayakın parlaq işığı ötən yarım əsrdə öləziməmişdir. Belə faydalı və ruhlandırıcı işıq mənbəyini ehtiramla yad etmək bütün Azərbaycanın, hər bir azərbaycanlının əxlaqi, vətənpərvərlik borcudur». [1027] Türkoloq alim Əhməd Cəfəroğlunun fikrincə də, 19-cu əsr Azərbaycan

[1026] Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri (1903-1909). I cild, - Bakı, 1992, s.151
[1027] Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası (2 cilddə 1 cild). Bakı, «Elm və təhsil», 2010, s.119

maarifçilərindən milliyyətpərvər, istiqlalpərvər H.Zərdabi azəri türkləri arasında birinci olaraq çarizmin Güney Qafqazda ruslaşdırma siyasətini sezmiş, «Əkinçi» də milləti hüquq və haqq davasına cəlb etməyə çalışmış və uzun illər ağır mücadilələr apararaq buna nail olmuşdur.[1028] Haşım bəy Vəzirovda qeyd edir ki, öz müqəddəs təriqəti və məsləki ilə türklər arasında («Əkinçi»si, milli teatrı və s. ilə) ilk cığır açan H.Zərdabi bizi düşündürən, bizi ağladan millətimiz içində ürəyi, dili, məsləki bir millət mücahididir. [1029] Əgər milli mütəfəkkir Firudin bəy Köçərliyə görə, Həsənbəyin əsas xidmətlərindən biri öz həmməzhəblərinin oyanmasına ilk təkan verməsidirsə,[1030] milli şair Mirzə Ələkbər Sabirin fikrincə isə, Zərdabi bütün xalq üçün «mənəvi ata»dır.[1031] Siyasi türkçülüyün banisi Yusif Akçura da doğru olaraq qeyd edir ki, türkçülüyün təşəkkülündə H.Zərdabi və onun «Əkinçi» qəzeti mühüm rol oynamışdır: «Həsən bəyin əsil millət tarlasına əkmək istədiyi toxumlar irəliləmə və yenilik toxumlarıdır».[1032] H.Zərdabinin tədqiqatçılarından fəlsəfə elmləri doktoru, prof. İzzət Rüstəmovun o fikrilə razılaşırıq ki, «Zərdabi Azərbaycanda, o cümlədən bütöv Rusiyada, Şərqdə XIX əsr reallıqlarının doğurduğu titanlardan-nəhənglərdən biridir». [1033] Deməli, Zərdabi hələ Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Ağaoğlu, Ə.Topçubaşov və başqalarından öncə türkçü olmuş, ən azı mədəni türkçülüyə xidmət etmişdir.

Fəlsəfi görüşləri. Zərdabinin fəlsəfi görüşlərinə gəlincə, bu daha çox öz əksini təfəkkürün varlığa, ruhun təbiətə münasibətində tapmışdır. O, kainatın yaranışı, Günəş və Ayın tutulması ilə bağlı formalaşımış dini mövhumat və dini xurafatı tənqid edərkən özünəməxsus şərhlər də vermişdir. Məsələn, Zərdabi də hesab edir ki, Günəş birdən-birə deyil təkamül yolu ilə materiyanı əhatə edən dumanlıqdan ortaya çıxmışdır. O, Günəş sisteminin ortaya çıxması

[1028] Cəfəroğlu Əhməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Mütərcim, 2008, s.234
[1029] Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası (2 cilddə 1 cild). Bakı, «Elm və təhsil», 2010, s.234-235
[1030] Yenə orada, 2010, s.307
[1031] Sabir Mirzə Ələkbər. Hophopnamə. İki cilddə. II cild. Bakı, 2004, s.169
[1032] Akçuraoğlu Yusif. Türkçülüyün tarixi. Bakı, Qanun, 2010, s.87
[1033] Rüstəmov İzzət. Həsən bəy Zərdabi. Bakı, Turan nəşrlər evi, 2012, s.186

ilə bağlı "Yeni ulduzlar" məqaləsində yazırdı: "Ehtimal ki, elə bir il, hətta elə bir gün olmur ki, ucsuz-bucaqsız kainatın hər hansı bir nöqtəsində günəşlər öz aralarında toqquşaraq, planetləri ilə birlikdə közərmiş kütlələrə çevrilməsin. Bu zaman onların yerində son dərəcə böyük dumanlıq əmələ gəlir ki, Laplasın məşhur fərziyyəsinə görə, bu dumanlıqdan yeni planet sistemi inkişaf edəcəkdir".[1034]

Zərdabi Günəş sistemi kimi, Yer kürəsinin yaranmasını da təkamül əsasında izah etmiş və onun öz qanunları ilə idarə olunduğuna inanmışdır. Ona görə, Yer kürəsi milyon illər nəticəsində indiki halına gəlib çıxmışdır: "Elmə və hükəmanın əqidəsinə görə Küreyi-ərz əmələ gələndə artıq istidən ərimiş şeylərdən mürəkkəb imiş. Çünki belə su kimi havada olanda kürə olub və kürə fəzada, yəni dünyaları əhatə edən boşluqda dövr edən zaman bu boşluğun mürur ilə soyuyub üzü qabıq bağlamış... Küreyi-ərzin ömrü 10-20 min il deyil, bəlkə də 10-20 milyon ildən də ziyadədir. Ona görə bu zamanda qoca Yerin üzündə xeyli təğyir və təbəddülat vaqe olmuşdur... Yer üzündə olan hər bir qatın ömrünü, yəni o qat əmələ gələn zəmanənin uzunluğunu mülahizə edəndə məlum olur ki, bizim Küreyi-ərz çox qədimdir". [1035]

Eyni zamanda, o, materiyanı vahid vücud kimi görmüş, yəni maddi və mənəvi olanların bütünlüyündən çıxış etmişdir. Zərdabiyə görə, materiyada baş verən bütün hadisələr bir-birilə bağlıdır. Ancaq bu bağlılıq Günəş sistemi ilə əlaqədardır, ulduzların düzülüşünə görə deyil. Bir sözlə, bütün kainat vəhdətdədir, ancaq bu vəhdət Ay və ulduzların Yer kürəsinə təsirindən çox Günəş sisteminin tərkib hissəsi olmağına aiddir. Zərdabi yazır: "Bir vaxt insanlar inanmışlar ki, səma cisimləri Yer üzündə həyatın gedişinə bilavasitə təsir edir. Göy cisimlərinin bu təsirilə məşğul olan ayrıca bir elm-astrologiya mövcud idi. Şahzadə nisbət ailələrin bu və ya başqa üzvü dünyaya gələrkən bu elmin xadimləri çağırılardı ki, onlar da göy cisimlərinin bir-birinə nisbətən düzülüşlərini müşahidə edərək yeni doğulmuş uşağın taleyi haqqında nəticə çıxarardılar. Buradan da belə bir məsəl

[1034] Zərdabi H. Yeni ulduzlar. "Kaspi" qəzeti, Bakı, 1901-ci il, №41
[1035] Zərdabi H. Torpaq, su və hava. Bakı, 1912-ci il, s.1

meydana gəlmişdir: filankəs xoşbəxt ulduz altında doğulmuşdur. Lakin dəqiq elmlər astrologiyanı puça çıxartdı: elm Yer üzərində həyati hadisələrin Günəş yaydığı istidən və işıqdan asılılığını sübut edib, digər səma cisimlərinin təsirini kənar etdi və beləliklə, astrologiyanı dəfn edərək bütün Yer üzərində yaşayanlar üçün ümumi qanun olduğunu müəyyən etdi". [1036]

Ancaq Zərdabi onu da istisna etmir ki, Günəş, Ay və Yerdə baş verən hadisələr arasında bağlılıq vardır. Belə ki, Günəş və Ayın təsirindən Yer kürəsində dənizlər qalxır, sel daşqınları olur. O yazır: "Küreyi-ərz, Ay, Gün və qeyr ulduzların bir-birlərini ahənrüba kimi çəkib dövr etməgi məlumdur. Ulduzlar Küreyi-ərzdən çoz uzaq olduqlarına onların Küreyi-ərzə gücü də azdır. Amma Ay və Gün Küreyi-ərzə yaxındır və gücləri də artıqdır. Onların gücündən Yer üzündə olan hava və su qismi şeylər qalxıb hündür olur. Ay və Gün Yerin üzdəki şeyləri hərə bir tərəfə çəkdiyi vəqtdə o şeylər az qalxır, amma ikisi də bir tərəfə çəkəndə artıq qalxır".[1037]

Zərdabi "Ayın fazalarının Yer üzərində üzvi həyata təsiri" məqaləsində isə yazır ki, Yer kürəsi və Ay arasında xüsusilə əlaqə vardır: "Budur 20-ci əsrin ərəfəsində yenidən belə bir sual meydana gəlir: axı, bəlkə də yer üzərində həyat həqiqətən göy cisimlərinin təsirindən tamam azad deyildir. Amma belə şübhə ancaq Ayın üzvi həyata təsiri haqqında yaranmışdır, yəni Ayın öz orbiti üzrə hərəkətinin bioloji əhəmiyyəti bütün elm xadimlərinin diqqətini özünə cəlb etmişdir". [1038] İ.Rüstəmov hesab edir ki, Zərdabi Günəş sisteminin müxtəlif planetləri arasındakı əlaqə və asılılıqdan mühüm materialist nəticələr çıxarmışdır: "Zərdabi Günəş və Ayın tutulması hadisəsinin Günəş, Ay və Yerin bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqəsi və hərəkət qanunları ilə izah edir. O, Günəş sisteminin bu üç böyük üzvünün hərəkət və inkişaf qanunauyğunluqları haqda elmi nəticələrə əsaslanaraq,

[1036] Zərdabi H. Ayın fazalarının Yer üzündə üzvi həyata təsiri. "Kaspi" qəzeti, Bakı, 1900-ci il, ;№137
[1037] Zərdabi H. Torpaq, su və hava. Bakı, 1912-ci il, s.19
[1038] Zərdabi H. Ayın fazalarının Yer üzərində üzvi həyata təsiri. "Kaspi" qəzeti, Bakı, 1900-cu il, №137

mövhumatın güclü olduğu bir şəraitdə Ay və Gün tutulmasının ilahi mahiyyəti haqqında uzun müddət şüurlarda kök salmış yanlış təsəvvürlərə zərbə endirir və bu barədə maraqlı mülahizələr söyləyir".[1039]

Şüuru materiyanın məhsulu kimi, materiyadan sonra yaranmasına inanan Zərdabinin fikrincə, "şüur, hər cür üzvi materiyanın deyil, yüksək dərəcədə təkmilləşmiş canlı materiyanın, insan beyninin məhsuludur".[1040] O, yazır: "İnsanın hər bir hərəkəti və fikir dərəcatı beyin ilədir və beyin başda və beldə olur və oradan bədənin hər tərəfinə damarları gedir. Necə ki bir maşının hər bir puçi və digircəyi o maşın üçün lazımdır və onsuz maşın işləməz, habelə bədənin hər bir əzası ona lazımdır, onsuz bədən iş görməz, yəni tələf olur".[1041] Zərdabiyə görə, insan təbiətin məhsulu olduğu üçün, ona məxsus olan şüur ya da beyin onunla birlikdə təkamül prosesi nəticəsində meydana çıxmışdır. Bir sözlə, bu məsələni də daha çox materialistcəsinə izah edən Zərdabinin fikrincə, əvvəlcə cansız materiya, daha sonra şüursuz olan canlı materiya və sonunda da şüurlu canlı materiya təşəkkül tapmışdır. Zərdabi yazır: "Yer üzərində əvvəl nəbatat və heyvanat əmələ gəlmiş... və axırda insan dünyaya gəlmiş, çünki axırıncı qatın üstə insan və onun kəmiklərinin, ya bir qeyri hissənin şəkli tapılır, ondan irəli əmələ gələn qatların içində insandan heç bir əsər yoxdur".[1042]

"Elmi-heyvanatdan" adlı məqaləsində isə o, yazır ki, bitkilər, heyvanlar və insanlar bir mənşədən törəmişlər. Xüsusilə, heyvanlarla insanlar arasında ümumi oxşarlıqlar vardır. Zərdabi yazır: "İnsanın bədəninin üzvlərindən danışan vəqtdə arabir deyirik ki, filan heyvanın filan üzvünə bax. Həqiqət, insan da qeyr heyvanların birisidir... İnsan yemək-içməkdə, nəfəs almaqda, doğub-törəməkdə və qeyridə heyvandır və heyvanlar zümrəsinə daxildir". [1043] Ancaq ümumi mənşə etibarilə insanlar heyvanlar aləminə daxil olsalar da, şüur sahibi olmaqlarına və əmək

[1039] Zərdabi H. Torpaq, su və hava. Bakı, 1912-ci il, s.19
[1040] Rüstəmov İzzət. Həsən bəy Zərdabi. Bakı, Turan nəşrlər evi, 2012, s.186
[1041] Zərdabi H. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.65
[1042] Zərdabi H. Torpaq, su və hava. Bakı, 1912-ci il, s.1
[1043] Zərdabi H. Elmi-heyvanatdan. "Həyat" qəzeti, Bakı, 1905-ci il, №121

alətlərindən istifadə etmək bacarıqlarına görə, digər canlılardan fərqlənirlər. Xüsusilə, insanın şüurunun meydana gəlməsi nəticəsində, yəni əqlinə görə digər canlılardan fərqli duruma düşmüşlər. Bunu, hələ qədim filosoflar təsdiq edərək yazıblar ki, insan da heyvandır, yalnız əqli olduğuna görə heyvanların padşahıdır. Zərdabi yazır: "İnsan və heyvanların padşahı olmağı xüsusunda deyirmişlər ki, insanın bədəni çılpaq olduğuna heyvanın bədənindən zəifdir, amma insan ağıl ilə parça toxuyub, öz üryan bədəninə paltar tikmək ilə və təmirat bina edib özünü havanın dəyişilməyindən mühafizə etmək ilə öz zəif bədənini heyvandan yaxşı saxlayır. İnsanın iti dişi, dırnağı, buynuzu yoxdur, amma ağıl ilə insan ox, bıçaq və qeyr alət qayırıb, heyvanatın diş və dırnağından özünü mhafizə edir. İnsanın bədəni düz durmaq səbəbinə onun üçün çabuqluq, yəni yeyin yürümək mümkün deyil, amma at, eşşək və qeyr heyvanları tutub, öyrədib handa bir yeyin heyvana faiq gəlir. Xülasə, insan ağlı artıq olmaq səbəbinə hər bir heyvanata faiq gəlir. Pəs insan heyvanların padşahıdır". [1044]

Zərdabi belə bir qənaətə gəlir ki, insanda təkamül nəticəsində ortaya çıxan şüur materiyanın inkişafının ən ali mərhələsidir. Zərdabiyə həsr etdiyi moqrafiyasında onun şüura olan münasibətini şərh edən prof. İzzət Rüstəmova görə, o, nə idealistlər kimi şüuru qeyri-maddi substansiya olan "ruhun" məhsulu hesab etmiş, nə də şüuru materiyanın forması, üzvi materiyanın məhsulu kimi görmüşdür: "Zərdabi hər iki nöqteyi-nəzərin əsassız olduğunu göstərərək, konkret surətdə sübut edir ki, şüur nə materiyanın bir formasıdır, nə də hər cür üzvi materiyanın məhsuludur. Şüur psixi fəaliyyətin yüksək forması olmaq etibarilə üzvi materiyanın inkişafının çox yüksək məhsulu kimi meydana gəlmidşir. Şüur materiyanın bir forması deyil, onun inikasıdır". [1045]

Şüurun əmələ gəlməsi, beyin və şüura aid məsələləri izah edərkən Zərdabi yazırdı ki, beyinlə şüurun qarşılıqlı əlaqədə olması şübhəsizdir. Çünki insan beynində baş verən xəstəliklər insanın şüurunda öz təsirini göstərir. Deməli, insanın şüuru xarici aləmlə birbaşa bağlıdır. Məsələn, bədən tələf olanda, şüur da yox olur,

[1044] Zərdabi H. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.448
[1045] Rüstəmov İzzət. Həsən bəy Zərdabi. Bakı, Turan nəşrlər evi, 2012, s.109

yaxud da bədən hansısa maddələr qəbul edəndə şüur da dumanlanır. Zərdabi yazır: "Pəs bizim müsəlmanların tiryək atan, bəng yeyən, şərab içən kəsləri, siz adət elədiyiniz şeylər zəhər imişlər, onlar sizin beyninizi tələf edib, sizi fota verir".[1046] Deməli, insan beyninin ən yüksək forması olan şüur daha çox üzvi materiya ilə bağlı olub onun ən ali səviyyəsini təşkil edir ki, burada əməyin də müəyyən rolu olmuşdur.

İnsan idrakının ya da təfəkkürünün xarici aləmi hansı şəkildə dərk etməsi ya da dərk edə bilməməsi məsələsinə gəlincə, Zərdabi hesab edirdi ki, insan şüuru dünyanın dərk olunmasına qadirdir. Çünki ən ali şüura malik olan dünyanı dərk etdiyi üçündür ki, insan müxtəlif elmlər bina edib hər cür kəşflərə nail olurlar. O yazır: "Hərgah diqqət ilə mülahizə edəsən, aşkar olur ki, insan nə ki heyvanata, tamam dünyaya malikdir. Ağıl ilə hər bir şeyin səbəbini axtarıb və bu tövr ilə elmlər bina edib. Su ilə maşınlar, külək ilə dəyirman, su buğu ilə atəş ərradəsi, gəmisi və qeyrə işlədib, hətta göydə olan günün istisi ilə maşınlar bina edir. Pəs ağıl və elm ilə insan tamam dünyanı təsərrüf edə bilir".[1047]

Zərdabi hesab edirdi ki, ətraf aləmə aid predmet və hadisələr olmasa idi, o zaman insan idrakı da bir işə yaramazdı. Deməli, isan idrakının əsas obyekti ətraf aləmdir ki, məhz onun sayəsində insan şüurunda müxtəlif hislər, yəni duyğu, təsəvvür, qavrayış, mühakimə, anlayış yaranır. O, "Həvasi-xəmsə" məqaləsində yazır: "İnsan ətrafında olan şeyləri və dünya ilə olan münasibətini həvasi-xəmsə (5 duyğu orqanı) vasitəsilə dərk edir. Həvasi-xəmsənin əvvəlincisi qüvveyi-bəsirədir ki, gözlərin vasitəsilə, ikimincisi, qüvveyi-samiədir ki, qulaqların vasitəsilə, üçüncüsü, qüvveyi-şammədir ki, burun vasitəsilə, dördüncüsü, qüvveyi-zaiqədir ki, dil vasitəsilə və beşincisi, qüvveyi-lamisədir ki, bədənin dərisi vasitəsilə dərk olunurlar". [1048]

Zərdabiyə görə, ətraf aləmin dərki məsələsində nəzəri təfəkkürlə faktlar bir-birini tamamlamalıdır. Yəni insan gözü ilə arzuladığı bir şeyin müqabilində, yalnız konkret bir əşyanı görür və

[1046] Zərdabi H. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.65
[1047] Yenə orada, s.448
[1048] Zərdabi H.Həvasi-xəmsə. "Həyat" qəzeti, Bakı, 1905-ci il, №110

digər əşyalara diqqət etmir. Zərdabi yazır: "Göz onun qabağında olan şeylərin hamısını görməyir. Məhz o şeyi görür, hansını ki, görmək istəyir... baxan adam bircə baxdığı şeyi, yəni o şeyi ki, onun surəti beyin pərdəsinin üstə açıq düşübdür, görür. Məsələn, bir adam üzündə rübənd bir şeyə baxanda, tək o şeyi görür, rubəndin saplarını görməyir və əgər rubəndin saplarını görmək istəsə və ona baxsa, o qeyr şeyləri görməyir".[1049] Zərdabi başqa bir məqaləsində də göstərir ki, bədənin bir yerinə bir iynə batanda insanda hər hansı reaksiya baş verir. Yəni insan bədəninə batmış iynə nəticəsində beynində ona reaksiya verərək, buna qarşı bir vəziyyət alır. Çünki bədənlə baş beyin arasında əlaqə vardır ki, bunun da nəticəsində insan duyğulanır, ağrı hiss edir, iyiləri seçir. Zərdabi yazır: "Bel sümüğünün üstünü açanda ondan cəftəbəcəft beyin damarlarını görmək olur. Onlardan, məsələn, sol qola gedən damarları aralayıb onların hiss damarlarını bıçaq ilə kəssək, ol vəqtdə bu sol qola nəinki sancaq batırsaq, hətta bıçaq ilə onu tikə-tikə doğrasaq və ya oda salıb yandırsaq, o qol ağrımaz, yəni onun əlaməti gedib baş beyinə çatmaz ki, ağrını dərk edəsən və əgər o sol qolun hiss damarlarını saxlayıb, hərəkət damarlarını kəssək, ol vəqtdə ona sancağı bir az da batırsaq, onun ağrısı gedib baş beyinə çatdığına o ağrı dərk olunur. Amma hökm yolu kəsildiyinə, baş beynin hökmü gedib oraya çata bilmədiyinə o qolu çəkib sancaqdan uzaq etmək olmaz". [1050]

Ümumiyyətlə, idrak məsələsində Zərdabinin gəldiyi qənaətə görə, dərketmə sonsuzdur, çünki hər dövrdə alimlər ortaya çıxıb yeni nəzəriyyələr irəli sürürlər və həmin nəzəriyyələr real həyatda reallaşanda insanlar əvvəlki fikirlərini dəyişirlər. Bu da o deməkdir ki, insanın nəzəri idrakı inandırıcı olanda, sonradan onun gerçəkləşməsi də çətin olmur. O yazır: "Zaman keçdikcə elm xadimləri arasında geniş görüş dairəsinə malik elə görkəmli şəxsiyyətlər meydana gəlirlər ki, onlar toplanmış elmi məlumatlara əsaslanaraq öz nəzəriyyələrini söyləyirlər və beləliklə də bütün insanları sanki ayıldıb ətrafa nəzər salmağa və bu şəxsiyyətlər tərəfindən göstərilmiş yeni yolla, tədqiqat və axtarışların əyrim-

[1049] Yenə orada
[1050] Zərdabi H.Sümük, ət, beyin. "Həyat" qəzeti, Bakı, 1905-ci il, №111

üyrüm cığırlarına üz qoymağa məcbur edirlər. bu şəxsiyyətlər elm xadimlərinin rəhbərləridir, onlarsız elm müxtəlif xam materiala yüklənərək həqiqətlərə və biliklərə doğru gedən yolu işıqlandırmaq əvəzinə, onu zülmətə bürüyə bilər". [1051] İdrakda həqiqət probleminə də toxunan Zərdabiyə görə, həqiqət elə bir şeydir ki, o, ancaq reallığı, faktikliyi, konkretliyi özündə əks etdirməlidir. Əks təqdirdə hər ortaya atılan istənilən müddəa da həqiqət hesab oluna bilər ki, bu da doğru deyildir.

Zərdabinin dünyagörüşündə az da olsa dialektika ünsürləri də görmək mümkündür. Zərdabi irsinin arşadırmaçısı İzzət Rüstəmova görə, Zərdabi də kortəbii surətdə dialektik təfəkkür tərəfini mənimsəmiş, kainatın inkişafı haqqında özünəməxsus fikirlər söyləmişdir: "Həsən bəy Zərdabi qeyri-üzvi materiyanı inkişaf halında nəzərdən keçirir, həmçinin üzvi materiyanın əmələ gəlib inkişaf etməsi məsələsinə toxunur və onu düzgün həll edir. Zərdabiyə görə üzvi təbiətin inkişafının davamı və bilavasitə onun məhsuludur. Belə bir nöqteyi-nəzər metafizika ilə yanaşı, idealizmə də zərbə idi". [1052] Doğrudan da Zərdabi bir məqaləsində hərəkətin insandan kənarda olub obyektiv xarakter daşımasını yazmışdır. O yazır: "Dünya bir şeydir ki, həmişə dövran edir və insan bu tövr dünyanın gərdişinə görə gərək habelə öz rəftarını da dəyişdirsin. Necə ki, məsəldir deyərlər: "Zəmanə sənə saz olmasa, sən zəmanəyə saz olgunan". Pəs olmaz ki, dünyadə həmişə bir qaidə ilə rəftar olsun. Bizim zəmanə dəyişilməyi, əlbəttə, hər anlayan kəsə məlumdur və bu tövr zəmanənin dəgişilməgi bizim ilə deyil, həmçinin biz qadir degilik ki, zəmanəni dəgişilmikdən saxlayaq". [1053] Bu anlamda Zərdabi istisna etmir ki, aləm daim dövran etsə də, ancaq bir gün Günəş sistemi sönəcək və yeni bir Günəş sistemi yaranacaqdır. Çünki kainatın quruluşu odur ki, daima dəyişiklik olsun, köhnələri yenilər əvəz etsin.[1054]

Zərdabinin dünyagörüşündə **etik və estetik görüşlərdə** mühüm yer tutmuşdur. Zərdabi tutduğu vəzifə və var-dövlətindən

[1051] Zərdabi H.Gələcək haqqında bəd xəbərlər. "Kaspi" qəzeti, Bakı, 1899, №166
[1052] Rüstəmov İzzət. Həsən bəy Zərdabi. Bakı, Turan nəşrlər evi, 2012, s.109
[1053] Zərdabi H. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.24-25
[1054] Zərdabi H. Yeni ulduzlar. "Kaspi" qəzeti, Bakı, 1901-ci il, ;№41

asılı olmayaraq insanların yüksək əxlaqa sahib olmasını önəmli hesab etmişdir. Ona görə bir cəmiyyətdə heç kəs heç kəsə qul olmalı deyildir. O yazır: "Əgərçi bizim şəriətimizə görə qulu azad etmək çox böyük savabdır, amma biz bu barədə həm işi gec qanmışıq. Satınalma qulu azad etməyi savab hesab edə-edə, biz öz xahişimiz ilə bir-birimizə qul olmuşuq. Rəiyyət padşaha, övrət kişiyə, uşaq ataya, nökər ağaya, şagird ustada və qeyrə məgər qul deyil!... Həqiqət, bizlərdə oğul atanın quludur. Məlumdur ki, bizlərdə oğul kimi atanın hüzurunda oturmaq, xörək yemək, danışmaq və qeyrə eyibdir!..» (1, 418).[1055] Ancaq Zərdabinin hesab etməsi ki, uşaqlara bu cür mənfi münasibətin əsasında ata-baba adətləri dayanır, yanılırdı. Çünki Azərbaycan türklərinin ata-baba adətlərində hər bir zamanda, ailədə hər kəsin öz yerinin və hüququnun olması bəllidir. Sadəcə, Zərdabi son dövrlərdə tənəzzülə doğru gedən müsəlman-türk cəmiyyətlərində sonradan ortaya çıxmış gerilkçi "adətləri" nəzərdə tutaraq bu kimi fikirləri ifadə etmişdir. Məhz son dövrlərdə ortaya çıxmış gerlikçi "adətlər"i nəzərə alaraq Zərdabi yazırdı ki, bu cür "adətlərlə" uşaqları təlim-tərbiyə etmək olmaz: "Xülasə, nə qədər qabiliyyətli uşaq olsa, bizim adətlər ilə olunan təlimdən insan ola bilməz. Biz övladın yağısı olub, onun axırına çıxıb, nsaniyyətlikdən uzaq edirik".[1056]

Onun fikrincə, öz uşağına tərbiyə və elm verə bilməyən müsəlman elmli bir müəllim tapmağa məcburdur ki, ancaq müsəlmanlar arasında isə bu cür müəllimlər yoxdur. Bu baxımdan müsəlman uşaqlarının tərbiyə və təhsil almaq məsələsi Zərdabini daim narahat etmiş, millətsevərləri yeni tipli məktələr açmağa səsləmişdir: «Pəs millət, dövlət qeyrəti çəkən qardaşlar gərək xəyalat və qəvaidi-mövhuməni kənara qoyub başarıq və qüvvə sahibləri əsbab, alati-tərəqqiyyat və məktəbxanalar bina edib maşın və ustadlar gətirib və ətraflı qaideyi-ülum ilə tərbiyət etsinlər, ta kəm-kəm baxəbər olub öz məaşi-əbdanına lazım olan işləri əmələ gətirsinlər. Axır, insaf, təfəkkür yaxşıdır: laməhalə bunu mülahizə etmək ki, haçanacan sair millətlərə möhtac olaq, bizim Quran və

[1055] Zərdabi H. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni.Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.418-419
[1056] Yenə orada, s.419

kitablarımız xarici kağızlarında yazılsın və bizim ətfal və cavanlar bikar, bielm, bitərbiyət olub əksəri əcamirü ovbaşlar ilə papağın kəc qoyub küçələrdə yar-yar oxuyub gəzsinlər?».[1057]

Deməli, uşaqlara bu cür gerilikçi "adətlərlə" münasibətin bəslənməsi onların əxlaqına mənfi təsir göstərir. Ona görə də, o, uşaqlara və qadınlara yuxarıdan aşağı baxılmasını qətiyyən qəbul etmir, yeni məktəblər inşa edib, orada onlara təlim-tərbiyə verilməsini diləyirdi. Onun fikrincə, uşaqların, xüsusilə də qadınların bir cəmiyyətdə aşağılanması, bütövlükdə həmin cəmiyyətin özünə ən ağır zərbədir. Ancaq bu məsələdə də Zərdabi Avropa alimlərinin ifrat dərəcədə ortaya atılmış mülahizələrinə əsaslanaraq qədim dövrlərdən indiyədək qadınların daim aşağılandığına inanmışdır: "Məsələn, bizlərdə olan qız götürüb qaçmaq və övrəti qul kimi və ya bir şey kimi özünə təəllüq hesab etmək adətinin necə əmələ gəlməyini hükəma belə bəyan edir: Keçmişdə kəbin olmayıb. Hər camaatın övrətləri ol camaatın kişilərinin olub. Belədə bir kişi bir övrət məxsusi onun olmağını istəyəndə labüd qalıb onu qeyr camaatdan oğrulayıb: yəni kəbinin əsli övrət oğrulamaqdan əmələ gəlib. Və bir də keçmişdə qeyr tayfadan oğrulanan, yəni əsr olan kəslər qul hesab olunub. Bu səbəblərə çox kəs indiyəcən övrəti götürüb qaçır ki, onu əsir edirəm və ondan sonra onu özünə qul hesab edir ki, guya əsir edibdir". [1058]

Qadınlara qul kimi baxılmasının hər hansı cəmiyyətə başucalığı gətirmədiyini inanan Zərdabiyə görə, onların savadlanmasına çalışaraq cəmiyyətdəki yerlərini doğru müəyyənləşdirmək lazımdır. Çünki qadınlar savadsız qalarsa, o zaman kişilərin savadlı olmasının çox da əhəmiyyəti olmur. Buna nümunə kimi Osmanlı dövlətini göstərən Zərdabi yazır ki, bu dövlətin məktəblərində yalnız oğlanlar oxuyurlar və qadın tayfası elmdən xəbərsizdir: "Ancaq tərbiyətin binası ana ilədir, uşaq 7-8 yaşına gəlincə ona ana tərbiyət edir, ona görə qadın tayfası tərbiyətsiz qaldığına, Osmanlı dövlətinin kişilərə elm öyrətməyindən ol qədər xeyir olmur".[1059]

[1057]Yenə orada, s.172
[1058]Yenə orada, s.463
[1059] Yenə orada, s.227

Zərdabi insan əxlaqının formalaşmasında əməyin, zəhmətin rolunu da yüksək dəyərləndirmişdir. Azərbaycan Türk aydınına görə, qədim dövrlərdə bəzi millətlərdə əməklə məşğul olmaq doğru hesab edilməyib, öz işlərini qullara gördürsələr də, bütövlükdə əməyin insan həyatının tarixində yeri çox böyük olmuşdur. Bu anlamda indinin özündə də bir çoxlarının, o cümlədən gənclərin əməyə xor baxmasına Zərdabi dözə bilmirdi: "Küçələrdə cavanlarımız ya papağını əyri qoyub ay balam, ay balam çağırır, ya bir-birinə yaman deyir, meydanlarda kimi dərviş nağılına qulaq asır, kimi xoruz, kimi qoç döyüşdürür. Xülasə, heç bir həvəs ilə zəhmət çəkən yoxdur, hamı ya tənbəllik edib işdən qaçırıq, ya bikar oturub Allahdan buyruq deyirik.. Pəs qardaşlar, zəhmətinizi artırın ki, bekarlıq və tənbəllik insan üçün zəhərdir".[1060]

Zərdabinin etik görüşlərində vətən və millət əxlaqı, yəni vətən və millət üçün təmannasız çalışmaq əxlaqı ən yüksək səviyyədə təzahür etmişdir.

Zərdabinin estetik görüşləri isə, ədəbiyyat və incəsənətin müxtəlif siniflərin mənafeyində hansı şəkildə öz əksini tapması məsələləri ilə bağlı olmuşdur. Bununla bağlı zərdabşünas İ.Rüstəmov yazır: "Zərdabi hakim sinfin istək və arzularını, onların zövqlərini ifadə edən ədəbiyyat və incəsənəti zəhmətkeş xalqın mənafeyini müdafiə edən, köhnə cəmiyyətin çirkinliklərini açıb göstərən, mövcud quruluşa itthamnamə oxuyan və xalqa azadlıq yolu göstərməyə çalışan ədəbiyyat və incəsənətlə qarışdırmamışdır. Dövrün tələbatını, xalqın ehtiyaclarını əks etdirməyən ədəbiyyatı Zərdabi olduqca pisləmişdir. O, şairləri və yazıçıları zamanın tələblərinə uyğun olaraq iş görməyə çağıraraq, qeyd edirdi ki, şairlər, yazıçılar, rəssamlar, xalqın ehtiyaclarını əks etdirən, xalqa edilən zülmləri göstərən şeirlər, əsərlər yazmalı, xalqı maarifləndiməli və mübarizəyə çağırmalıdır". [1061] Zərdabinin estetik görüşləri müxtəlif məqalələrində, o cümlədən "Əkinçi"də qələmə aldığı yazılarında və "Türk nəğmələrinin məcmuəsi" (1900) adlı kitabçasında öz əksini tapmışdır.

Ümumiyyətlə, Zərdabinin dünyagörüşündə dini-fəlsəfi və

[1060] Yenə orada, s.410
[1061] Rüstəmov İzzət. Həsən bəy Zərdabi. Bakı, Turan nəşrlər evi, 2012, s.162

istimai-siyasi məsələlər xüsusi çəkisi ilə seçilmişdir. Belə ki, Zərdabi İslam-Şərq-Türk mədəniyyətinin və fəlsəfəsinin əsas mahiyyətindən uzaqlaşmadan, eyni zamanda Qərbin mütərəqqi cəhətlərinin mənimsənilməsinin vacibliyini də dərk etmişdir. Bu anlamda hələ, "Əkinçi" qəzetində dini elmlərlə yanaşı dünyəvi elmlərin də öyrənilməsinin zəruriliyini müzakirə obyektinə çevirən Zərdabinin bununla yanaşı, müsəlman xalqları arasında ən azından mənəvi anlamda birliyin olmasını diləməsi də diqqətəlayiqdir. Bizcə, Zərdabi də Əfqani kimi, İslam birliyindən bəhs edərkən burada daha çox müsəlman xalqlarının antiislam, antitürk, antiinsani mövqedə dayanan qüvvələrə qarşı özünümüdafiə hərəkatını başa düşmüşdür. Həmin dövrdə, müsəlman xalqlarında milli özünüdərkdən çox dini hissiyyat güclü olduğu, eyni zamanda milli özünüdərkində Qərbsayağı formada reallaşması ortada olduğu halda Zərdabinin mənəvi mahiyyətli bir islam birliyini arzulaması təbii idi. Ancaq Zərdabi də yaxşı anlayırdı ki, hər hansı müsəlman xalqı milli mədəniyyətinə sahib çıxmadığı təqdirdə, kor-koranə islam birliyi də mənasızdır.

Məhz belə bir şəraitdə, istər-istəməz Qərb mədəniyyətindən də yararlanmağın əhəmiyyətini anlayan Zərdabi ancaq bunun kor-təbii şəkildə deyil, əsasən milli-dini dəyərlərmizə zidd olmayacağı formada həyata keçirilməsinin tərəfdarı olmuşdur. Bizcə, müəyyən məqamlarda Zərdabinin milli-dini adət-ənənələri köhnəlmiş hesab etməsi yanlış olsa da, bütövlükdə o da, Əfqani kimi İslam-Şərq-Türk mədəniyyətinin türk xalqlarının həyatındakı rolunu doğru görə bilmişdir. Hər halda o, ömrünün son çağlarında milli varlığın ifadəsi baxımından dil birliyini (Türk birliyi) və din birliyini (İslam birliyin) açıq şəkildə müdafiə etmişdir. Bu o demək idi ki, Zərdabi hər hansı müsəlman xalqının, o cümlədən müsəlman türk xalqının milli varlığında dil və din birliyini çox zəruri hesab etmişdir. Üstəlik, milli-dini məsələlərə baxışda Qərb mədəniyyətinin məqsəd deyil, vasitə olmasını da yaxşıca anlamışdır.

Zərdabinin fəlsəfi, etik və estetik görüşləri isə daha çox təfəkkürün varlığa ruhun təbiətə, idrak məsələlərinə və dialektik metodlara münasibətdə öz əksini tapmışdır. Türk mütəfəkkiri bu məsələlərə bəzən materialist, bəzən də idealist şəkildə yanaşaraq

özünəməxsus fikirlər ifadə etmişdir. Bütün hallarda Zərdabinin ictimai fikirləri ilə yanaşı fəlsəfi görüşlərinin də Azərbaycan Türk fəlsəfə tarixində mühüm yet tutduğuna inanırıq. Çünki Zərdabi ictimai görüşlərində olduğu kimi, fəlsəfi baxışlarında da dəyərli fikirləri ilə milli fəlsəfi fikir tariximizə öz damğasını vura bilmişdir.

SEYİD ƏZİM ŞİRVANİ

XIX yüzildə yaşamış Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Seyid Əzim Şirvani (1835-1888) 1835-ci ildə Şamaxıda ruhani ailəsində anadan olmuşdur. Uşaqlıq illərini ana babası Molla Hüseynin himayəsində Qafqazın Yaqsay kəndində keçirən, burada mədrəsədə dini təhsil almaqla yanaşı ərəb və farcanı öyrənən Seyid Əzim 1853-cü ildə yenidən Şamaxıya qayıtmışdır. 1855-1858-ci illərdə Bağdad, Şam, Məkkə, Mədinə, Qahirə, Hələb, Təbriz, İsfahan və digər Yaxın Şərq şəhərlərini həm elmini artırmaq, həm səyahət etmək məqsədilə gəzib-dolaşan Seyid Əzim təxminən 1859-cu ilin başlarında Şamaxıya qayıdıraq cəhalətə, avamlığa qarşı çətin bir mübarizəyə başlamışdır. Məhz cəhalətə qarşı mübarizə aparıb millətinə işıqlı yol göstərmək uğrunda mübarizə aparan Seyid Əzim 1874-cü ildə Şamaxıda fəaliyyətə başlayan yarı mülki, yarı ruhani məktəbdə fars və türk (Azərbaycan) dili müəllimi təyin olunmuş, eyni zamanda 1877-ci ildən Şamaxı şəhər məktəbində də dərs vermişdir. O, 1879-cu ildə siyasi cəhətdən şübhəli hesab edilərək müəllim vəzifəsindən uzaqlaşdırılsa da, bu uzun sürməmişdir. Şair Tiflisə gedib müfaviq orqanlara şikayət etməklə öz yerinə bərpa olunmuşdur. O, 1888-ci il mayın 20-də müəmmalı şəkildə ölmüşdür.[1062]Seyid Əzimin başlıca əsərləri aşağıdakılardır: "Təzkirə", "Divani-türki", "Rəbiül-ətfal", "Tacül-kütub" və b.

İctimai-maarifçi görüşləri. Bizcə, S.Ə.Şirvaninin dünyagörüşündə dini və ictimai maarifçilik görüşləri bir yerdə şərh olunmalıdır. Qeyd edək ki, o bir tərəfdən maarifçiliyin əhəmiyyətindən bəhs edir, digər tərəfdən əhalinin maariflənməsinin türk dilində yazılan kitablarda öz əksini tapmasının vacibliyi göstərirdi. Bu anlamda o, Zərdabiyə göndərdiyi məktublarının birində məktəblərdə türk dilində şəriət dərsliklərinin olmadığını və bu dildə bir kitab yazdığını bildirmişdir: "Bizim məktəblərdə oxumağa türki dilində uşaqlar üçün şəriət kitabları yoxdur. Mən bir

[1062] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, Bakı, Elm, 2011, s.542-548

müxtəsər türki dilində «Zakon-bojiy» kitabı yazmışam". [1063] Başqa bir məktubunda isə Şirvani Zərdabiyə yazır ki, «…öz türki lisanımızda çox asan ibarələrlə bir türki kitab nəzm etmişəm». [1064] Eyni zamanda türk dilinin qədimliyi ilə öyünən S.Ə.Şirvani, «Əkinçi»nin nəşri ilə əlaqədar onu belə tərif etmişdir:

Neçə müddətdi ki, Həsənbəyi-zar,
Hüsnü-tədbir ilə o fəxri-kibar,
Öz qədimi lisanımızda haman,
Qəzetə çapını edib ünvan. [1065].

Deməli, Türk dilində maarifləndirmənin vacibliyini önə çəkən S.Əzim elə doğma dilində də Qafqaz, o cümlədən Azərbaycan türklərinin cəhalətinin, avamlığının səbəblərini izah etməyə çalışmışdır. S.Əzim yazır:

Nə səbəbdən zəlilü xar olduq,
Ərzəli-xəlqi-ruzigar olduq?
Gər özün tapsan, ey vəfa kanı,
Sənə qurban bu Seyyidin canı!». [1066]

Onun fikrincə, Qafqaz, o cümlədən Azərbaycan türklərinin başqa millətlərdən geridə qalmasının səbəbi isə islam dini deyil, müsəlmanların-türklərin özlərinin millət qeyrəti çəkməməsəridir. Kimsə naxoş olanda onun dərdinə dərman axtarıldığını bildirən Şirvaniyə görə, Qafqaz müsəlmanları məhz riyakar ruhanilərin də oyunlarına gələrək öz nadanlıqları üzündən tərəqqidən uzaq qalıblar. Şirvani yazır:

İndi naxoşdu-milləti-islam,
Ona lazımdır eyləmək əncam.
Dərdimizdir bu dərdi-nadanlıq-
Ki, tutubdur bizi pərişanlıq.
Qeyrilər etdilər tərəqqiyə-tam,
Qaldı zillətdə firqeyi-islam. [1067]

S.Ə.Şirvani müsəlmanların günü-gündən zəlil olub

[1063] Şirvani Seyid Əzim. Seçilmiş əsərləri. Üç cilddə. II cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.125
[1064] Yenə orada, s.128
[1065] Yenə orada, s.60
[1066] Yenə orada, 2005, s.67
[1067] Yenə orada, s.117-118

«naxoş»lamalarının səbəbini yalnız onlarda «millət qeyrətinin» az olmasında deyil, həm də onların savadsızlıqlarında görürdü. Elm və tərbiyə əldə etməyin faydasını dəfələrlə qeyd edən, tərəqqinin ancaq elmə bağlı olduğunu söyləyən ziyalıya görə, elm təkcə müsəlman uşaqlarına öyrədilən «Nəhv» və «Sərf», «Gülüstan», «Bustan», «Leyli və Məcnun», «Vəsfi-badəfüruş» və bu kimi digər kitablardan ibarət deyil. Onun fikrincə, bu baxımdan müsəlmanlar arasında elmi kimdən öyrənməyin və hansı elmləri öyrənməyin özü də problemdir. Şirvani yazır:

Hansı məktəbdə fövci-ətfali,
Hansı bir elmdən edək hali?
Məktəbi-tibb, ya ki hikmətdən?
Ya ki hərbiyyə, ya ki hirfətdən?. [1068]

S.Ə.Şirvani müsəlmanların ağır günə düşmələrinin səbəbini H.Zərdabi kimi başa düşsə də, bütün bunlardan çıxış yollarını göstərərkən ümumi teziszlərdən çıxış etmişdir. Şirvaniyə elə gəlmişdir ki, əgər islama, şəriət qanunlarına olduğu kimi əməl edilərsə və bu dövrdə Avropada da geniş yayılan mütərəqqi ideyalar – yeni üsullu məktəblər, qəzetlər yaranarsa, dünyəvi elmlər öyrənilərsə onda İlam xalqları, o cümlədən Qaqfaz türkləri də inkişafa qədəm qoyacaqlar. Bu baxımdan müsəlmanların cəhalətdən, avamlıqdan qurtarıb inkişaf etməsi yollarından birini yeni tipli məktəblərin açılmasında görən S.Ə.Şirvani bu işin başlıca iştirakçılarından biri olmuşdur. Bu məsələdə ona H.Zərdabinin, eləcə də «Əkinçi» qəzetində irəli sürülən Türk, İslam və Qərb ideyalarının güclü təsiri olmuşdur. Belə ki, Şirvani Şamaxıda açılan yeni tipli məktəbdə Zərdabinin ən azı mənəvi əməyinin olmasını etiraf edirdi.[1069]

S.Ə.Şirvaniyə görə, yeni məktəblərdə dini elmlərlə yanaşı, dünyəvi elmlər də öyrədilməlidir. Lakin müsəlmanlar arasından dünyəvi məktəbin və qəzetin əleyhinə olanlar da var idi: müsəlmanlar uşaqlarını nə məktəbə qoyurlar, nə də qəzet oxuyurdular. Başqa müsəlmanlara örnək olmaq məqsədi ilə Şirvani oğlunu Şamaxıda açılan yeni məktəbə qoyduğuna görə xalqın

[1068] Yenə orada, s.123
[1069] Yenə orada, s.132

məzəmməti ilə qarşılaşır. Bu zaman oğluna xitabən o, yazır:

Demirəm rus, ya müsəlman ol,
Hər nə olsan get, əhli-ürfan ol! [1070]

Eyni zamanda Şirvaninin soydaşları yeni məktəbə qarşı çıxdıqları kimi, qəzetin də əleyhinə idilər. S.Əzim isə hər iki halda Zərdabinin tərəfini saxlayaraq dünyəvi məktəbin və qəzetin zəmanənin tələbi olduğunu müsəlmanlara anlatmağa çalışır və qeyd edirdi ki, burada şəriətə zidd heç nə yoxdur. H.Zərdabini «millətin xeyirxahı» adlandıran S.Ə.Şirvanidə millət təəssübkeşliyinin yaranmasında onun böyük rolu olmuşdur. Zərdabinin Qafqazda ilk dəfə türkcə qəzet çıxarmasını böyük bir yenilik hesab edən S.Ə.Şirvani «Əkinçi»nin yaranmasını mühüm hadisə kimi dəyərləndirirdi. [1071]

Yeni tipli məktəb və qəzetlərlə yanaşı, Qərbdə mövcud olan dünyəvi elmlərin Qafqazda yayılmasını da təbliğ edən S.Əzim qeyd edir ki, artıq bütün dünya oyanıb, işlər sahmana düşüb. Ancaq «İslam milləti»nə gəlincə, vəziyyətin tamamilə əksinə olduğuun etiraf edən ziyalının fikrinə görə, biz babalarmızda nə görmüşüksə hələ ona əməl edirik. Artıq avropalılar Ay, Günəşin nədən tutulmasını, zəlzələnin nədən baş verdiyini bildiyi halda, müsəlmanlar hələ də xürafat içindədirlər və elmə inananlar kafir adlandırılır. Şirvani dindaşlarını inandırmağa çalışırdı ki, burada heç bir küfr yoxdur:

Bixəbər olmuşuq şəriətdən,
Başımız çıxmır elmi-hikmətdən. [1072]

Onun fikrincə, bu gün Avropanın kəşf etdiyi bir çox ixtiralar Quranda da öz əksini tapmışdır. Sadəcə, indiyə qədər din başçıları Quranı xalqa olduğu kimi çatdırmayıblar. S.Ə.Şirvani həmin ruhaniləri nəzərdə tutaraq yazır:

Hanı islam üçün sərəncamın?
Yerə girsin o müctəhid namın!
Söylədin teleqramı elmi-bəlis-
Ki, onu ixtira edib iblis.
Kari-şeytan dedin dəmir yolunu,

[1070] Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri.Üç cilddə.II cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.129
[1071] Yenə orada, s.57
[1072] Yenə orada, s.119

Xəlqə etdin həram Dum pulunu.
Xaçpərəstlər təmam düşdü qabaq,
Tökülüb dalda qaldıq, ay sarsaq!
Aldı əhli-kitab dünyanı,
Şərh edirsən sən indi Quranı?!
Əhli-islam oldu xarü zəlil,
Baisi sənsən, ey imami cəlil!
Sən bizi nəfə etmədin vasil,
Barı qoy özgə elm edək hasil.
Bizi bəsdir bu qədər aldatdın,
Dini dinarə hər zaman satdın. [1073]

O güman edirdi ki, əgər müsəlmanlar dünyəvi elmləri öyrənsələr, Quranın mütərəqqi din olduğunu daha yaxından anlamış olarlar. Bu baxımdan S.Əzim müsəlmanları dini elmlərlə bərabər coğrafiya, etika, tarix və bu kimi dünyəvi elmləri də öyrənməyə dəvət edirdi. O, ümidini üzmür və islam millətlərinin də bir gün oyanacağına inanırdı. Onun fikrincə, bunun üçün köhnə dünya ilə vidalaşmaq və yeni dünyaya daxil olmaq lazımdır:

Gətirmək tazə üsluba gərəkdir köhnə dünyanı. [1074]

Deməli, o, Qərb mədəniyyətinin bəzi cəhətlərini təqdir etməklə yanaşı, ümumilikdə nicat yolunu İslam mədəniyyətindən, Türk mənəviyyatından kənarda axtarmağı mənasız görmüş, bu mənada ortaq mövqeden çıxış etməyə cəhd göstərmişdir. Hər halda Şirvani Bakıxanov kimi Qərb mədəniyyətindən tamamilə kənarda durmasa da, Axundzadə kimi də İslam-Türk mədəniyyətindən birdəfəlik əl çəkməyi də doğru hesab etməmiş, bu anlamda Zərdabinin yoluna yaxın orta bir yol izləmişdir.

Dini-fəlsəfi görüşləri. S.Ə.Şirvaninin dini-fəlsəfi görüşlərinin əsasını Qurani-Kərim və hədislər təşkil etsə də, o yenilkçi bir müsəlman-türk mütəfəkkiri idi. Şirvani islam qanunlarından kənara çıxmasa da, ancaq o dövrdə baş verən cəhaləti açıq şəkildə tənqid edir və millətin inkişafı naminə şəriətdən, peyğəmbərin hədislərindən uyğun misallar gətirirdi. Bir sözlə, S.Ə.Şirvani bir tərəfdən Quranla, o biri tərəfdən isə yenilikçi düşüncələrlə millətinin

[1073] Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri.Üç cilddə.III cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.44
[1074] Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri.Üç cilddə.II cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.197

oyanışına xidmət göstərməyə çalışmışdır.

Seyid Əzimin İslam dininə, İslam fəlsəfəsinə bağlılığı daha çox özünü Qurana, Məhəmməd Peyğəmbərə (s.), Həzrət Əliyə (ə) və Əhli-beytə olan sevgisində büruzə vermişdir. O, Qurani-Kərimin müstəsnalığı ilə bağlı yazırdı:

Gərçi mənası qeyri-asandır,
Kağızı, xətti, cildi Qurandır.
Harada görsən kəlami-sübhani,
Öpübən qoy göz üstünə ani.
Möcüzi-həqdü batinü zahir,
Məss etməz məgər onu tahir? [1075]

Seyid Əzim «Peyğəmbərin tərifi» şeirində isə, Məhəmməd Peyğəmbərə olan sevgisini belə ifadə etmişdir:

Dəxi yüz töhfeyi-səlatü səlam,
Nə qədər var bu gərdişi-əcram,
Olsun ol şəxsə kim, müəyyəddir,
Ənbiya sərvəri Məhəmməddir.
«Qabəqövseyn» bəzminin şahi,
«Fətədəlla» süpehrinin mahi.
«Vəzzüha» vəsfi-mahi-rüxsari,
Rəmzi-«Vəleyl» zülfünün tari.
Ol ki, nəleyni vermiş ərşə rəvac,
Ənbiya cümlə feyzinə möhtac.
Zatına yox zəmanə içrə nəzir,
Mehdiyü hadiyü bəşirü nəzir –
Kim, odur şəmsi-Yəsribü Bətha,
Şəbi-dacə cəmalı verdi ziya.
Münkəşəf ondan oldu sübhi-əzəl,
Münxəsəf ondan oldu Latü Cəsəl.
Odur ecazə mənbəyi-mütləq,
Barmağından qəməl olub münşəq.
Ona Qurani möcüzi-baqi –
Ki, qoyub aciz əhli-afaqi.
Gərçi ümmidi zahir ol mövla,
Leyk oldu müəllimi-əsma.
İlləti-mayəkunü məniyi-ün,

[1075] Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri.Üç cilddə.III cild.Bakı,Avrasiya Press, 2005, s.109

Mənbəyi-çeşməsari-elmi-lədün.
Sirri-tövhidü nəfsi-sərməddir,
Əhədü Əhmədü Məhəmmədir. [1076]

Hətta, Seyid Əzim arzulayırdı ki, Allah sonuncu peyğəmbəri gərək türklərdən seçərdi və Quran da türk dilində olardı:

Çün Mühəmməd ərəbdən etdi zühur,
Öz lisanında qıldı həq məmur.
Türkdən göndərəydi gər ani,
Türki dildə olurdu "Qurani. [1077]

Başqa bir şeirində isə, mütəfəkkir Peyğəmbərin Allah tərəfindən elçi seçilməsnin səbəblərini izah etməyə çalışır:

Axiri-həccini çün Xatmi-rəsul etdi təmam,
Azimi-Yəsrib olub Əhmədi-Məhmud məqam,
Ol şəhə-Xümmi-qədir üzrə olundu ilham,
Gəldi Cibril ki, ey sərvəri-səyyarə məqam,
Sənə göndərdi salam iyzədi-qəhhar bu gün.

Sən gərəkdir edəsən Xümmi-qədir üzrə nüzul,
Göftgü eyləməsin zümreyi-əshab fuzul,
Bəs gərək zahir ola mərtəbeyi-zövci-Bətul,
Olacaqdır o şəhin ziddi «zəlumən və cəhul»,
Açılır alamə məxfi olan əsrar bu gün. [1078]

Ya da:

Məhəmməd nuri zahir oldu gün tək kainat içrə,
Ziyalansın gözüm kim, aləmə nuri ziya gəldi.[1079]

Deməli, Peyğəmbərin bu dünyaya gəlməsi və elçi olaraq Allah tərəfindən seçilməsinin böyük bir anlamı vardır. Seyid Əzimə görə, Peyğəmbərin kainat içində "nuri zahir" olmasından tutmuş Quranı müsəlmanlara çatdırması Allahın miqyasa sığmaz lütfü ilə bağlıdır. Eyni zamanda, Peyğəmbər yalnız dövrünün cahillərini doğru yola çəkməmiş, həm də gələcək də baş verə biləcək dəhşətlərdən insanları xəbərdar etmişdir. Şirvani yazır:

[1076] Yenə orada, s.10
[1077] Yenə orada, s.10
[1078] Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri. Üç cilddə. II cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.8
[1079] Yenə orada, 2005, s.72

Ari, ari, cənab pyeğəmbər
Bu hədisi veribdi xəlqə xəbər –
Ki: «Gəlir bir zamani-tulü təvil
Əhli-islam olursa xarü zəlil,
Tutar ol vəqt küfr dünyanı,
Xar edir çərx əhli-iymanı.
Nə ki cühhal, bəlkə alimlər
Dinimi, şərimi bəyənməzlər».
Sədəqə, sədəqə rəsulüllah.
Bu haman əsrdir bil, ey gümrahı! [1080]

Peyğəmbərdən sonra Həzrət Əlini İslam yolunda özünə rəhbər kimi qəbul edən şair-filosof yazırdı ki, kim onun yoluyla gedirsə nicat da tapacaqdır. Çünki peyğəmbərin yolunu ondan sonra doğru davam etdirən Həzrət Əli və onun ardıcılları olmuşdur. Şirvani yazırdı:

Uyma zəntəblərə, tut şəhi-Mərdan yolunu,
Ələ al sağəri-mey, məşrəbi-mərdanədi bu.[1081]

Ya da:

Gər zati-həqqi bulmaq dilərsən,
Əğyarı tərk et, tap Mürtəzani.

Aləmdə yoxdur bir ondan özgə,
Əhvəl degidlin bir görsən ani.

Zati-Məhəmməd zati Əlidir,
İki bədəndə bir bil o cani. [1082]

Ancaq Seyid Əzimin "şiəliyi" mənəvi anlam daşıdığı üçün sünnilərə qarşı heç bir düşmənçilik münasibəti bəsləməmişdir. Sadəcə, o inanırdı ki, Xilafətin ilk rəhbərlərinin hər hansı günahları olubsa Allaha qarşısında cəzalarını alacaqlar:

Mən özüm şiəyəm, budur sifətim,
Leyk əshabə yox müxalifətim.
Gər Əbubəkrlə Ömər, Osman
Zülm ediblərsə, Həqq edər divan. [1083]

[1080] Yenə orada, s.185
[1081] Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri.Üç cilddə. I cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.267
[1082] Yenə orada, 2005, s.337

Ümumiyyətlə, Şirvaniyə görə müsəlmanların çoxu elm öyrənmək, millət qeyrəti çəkmək əvəzinə, İslam dininə aid müxtəlif məzhəblərə üz tutublar ki, bu da doğru deyildir. Bu baxımdan S.Ə.Şirvani müsəlmanların geriliyinin səbəblərindən bir kimi də dini məzhəbləri, xüsusilə sünni və şiə məsələsini göstərirdi:

Şiəmiz sünniyə edər töhmət,
Sünnimiz şiədən edər qeybət.
Bizi puç etdi şiə, sünni sözü,
Əhli-islamın oldu kor gözü.
Bizə sairlər eyləyir töhmət,
Çün tərəqqi edibdir hər millət.[1084]

Çox təəssüflər olsun ki, hələ o vaxt ermənіləri, gürcüləri və başqa xalqları millət adlandırıb öz adı ilə çağırdığımız halda, eyni bir xalqı dini məzhəbə görə bir-birindən ayırıb sünni və şiə kimi, ən yaxşı halda müsəlman milləti olaraq qələmə alıb, bir-birinə qarşı qoymuşuq. S.Ə.Şirvani də millətinin ziyalı oğlu kimi, sünni-şiə məsələsinə son qoyulmasının vacibliyini dərk etmiş və başqa xalqlar kimi tərəqqi etməyin zamanının gəldiyini yazmışdır.

Seyid Əzimin dini-fəlsəfi baxışlarında İslam dininə aid ayin və mərasimlərdəki əlavələrin də tənqidi xüsusi yer tutur. Bu mənada, onun İslamın böyük cəfakeşlərindən hesab olunan İmam Hüseynin (ə) qətli məsələsi ilə bağlı məhərrəmlikdə həyat keçirilən təziyədarlığa, xüsusilə Aşura gününə münasibəti bir çox müasirləri ilə müqayisədə fərqli olmuşdur. Seyid Əzim ilk növbədə, İmam Hüseynin (ə) qətlinin müəyyən bir çərçivədə məhdudlaşdırılıb fanatikcəsinə qeyd edilməsinin əleyhinə çıxmışdır. S.Ə.Şirvaniyə görə, İslamda belə bir hökm yoxdur ki, baş çapmaq, qan tökmək lazımdır. Onun fikrincə, əgər məhərrəmlikdə müsəlmanların özlərinin qanlarını tökməsi ilə bağlı müddəa olsaydı, ilk növbədə buna tanınmış din alimləri ya da imamlar özləri əməl edərdilər:

Heç eşitdinmi çapıb başını imami-Cəfər?
Ya ki Museyyi Riza, Əskəriyyi-xəstəcigər,
Bizdən onlar məgər öz cəddini az istərlər?
Niyə bəs vermədilər bu işə fərman əxəvi!

[1083] Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri.Üç cilddə.III cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.18
[1084] Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri.Üç cilddə.II cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.118

Bu yəqnimdir əgər olsa özü zində imam,
Hökm edər: çarpma başın, nəhydi bu feli-həram.
Yenə hər il çarpacaq başını bu qövmi-əvam,
Demə kim, tərki-təbiət ola asan, əxəvi! [1085]

Bununla da Seyid Əzim hesab edirdi ki, özlərini şiə hesab edən müsəlmanların məhərrəmlikdə baş yarıb, zəncir vurub qan tökmələri İmam Hüseynə (ə) olan sevgilərindən daha çox buna artıq adət etmələridir. Yəni onlar artıq məhərrəmliyi bu formada qeyd etməyi bir adət halına salıblar. Ona görə də, öz cahilliklərindən və avamlıqlarından ibrət dərsi ala bilmirlər. Seyid Əzim yazırdı:

Doğrudur, baş çapırıq biz dəxi cəmiyyət ilə,
Bunu lazımdır həlal eyləməyə hüccət ilə,
Nə olur bir göz açıb baxmaq işə ibrət ilə,
Bəlkə yoldan çıxarıbdır bizi şeytan, əxəvi! [1086]

Yaxud da:

Xaçpərəstlər hamısı açdı gözün düşdü qabaq,
Dalda qaldıq tökülüb cəhl ilə biz, ay sarsaq!
Bəs nə vəqti bizə qismət olacaq göz açmaq? [1087]

Ümumiyyətlə, S.Ə.Şirvani o fikrin tərəfdarı idi ki, İmam Hüseynin (ə) Kərbəlada şəhid olmasının mənəvi mahiyyətini dərk etmək və ondan şüurlu şəkildə nəticə çıxartmaq lazımdır. Bu şüurlu nəticə isə ondan ibarətdir ki, müsəlmanlar İmam Hüseyn (ə) kimi xoşniyyət, himmətli və ümmətsevər olmalıdır. Başqa sözlə, İmam Hüseyn (ə) yolunda qan töküb divanəlik etməkdənsə onun şəhadət yolunu davam etdirmək və o ucalığa qovuşmaq uğrunda mübarizə aparmaq lazımdır. Bu baxımdan Seyid Əzim imam yolunda qan tökməyi savab əməl kimi qələmə verənlərə qarşı çıxırdı.

Təsadüfi deyil ki, İslam fəlsəfəsinin mühafizəkar nümayəndəsi M.M.Nəvab bu cür düşüncələrinə görə Seyid Əzimi İmam Hüseynin (ə) şəhadət yolunu dərk etməməkdə, hətta kafirlikdə belə ittiham etmişdir. Onun fikrincə, Seyid Əzim Kərbəla faciəsini dərk edə bilmədiyi üçün, imam yolunda qan tökməyin mahiyyətini anlamamışdır. Nəvvab yazırdı:

[1085] Yenə orada, 2005, s.41
[1086] Yenə orada, s.41
[1087] Yenə orada, s.43

Aç bəsirət gözünü şahi-şəhidanə tərəf,
Baxgilan Kərbübəla səmtinə meydana tərəf.
Məhliqa canları gər tiği-cəfa ilə tələf,
Gör ki, sən də olusan qanına qəltan, Əzim. [1088]

Nəvvabın fikrincə, S.Əzim o vaxt Kərbəla müsibətini anlayar ki, onun kimi imam yolunda baş yarıb qanını tökərdi, qəmlə göz yaşı axıdardı və nəhayət, cəddini tanımış olardı:

Dəxi bihudə danışma sən, əya, paki-nihad,
Eylə Nəvvab kimi nəfsi-zəlumilə cihad,
Qəmlə qan-yaş axıt, eyləgilən cəddini yad,
Nariza olmaya, ta şahi-şəhidan, Əzim. [1089]

Seyid Əzim isə Nəvvabın bu həcvinə cavab olaraq yenidən yazırdı ki, ağlamaqla, qan tökməklə nə cəddini tanımaq, nə də Kərbəla müsibətini anlamaq mümkündür.

Kim deyir ağlama sən Kərbübəla sərvərinə?
Canımız cümlə fəda olsun onun Əkbərinə,
Ağladı ərzü səma təşnə ölən Əsgərinə,
Onu inkar edənin zatına lənət, Hadi! [1090]

Yaxud da:

Leyk siz bir para büdətlər edibsiz iycad,
Qoymusuz adını siz təziyə, ey əhli-fəsad!
Sizə bu təziyədən özgə həvəslərdi murad,
Mən ölüm, sən bir özün eylə mürüvvət, Hadi![1091]

Seyid Əzim doğru olaraq yazırdı ki, baş yarıb qan tökməyi, zəncir vurmağı, qəmlə göz yaşı axıtmağı imam yolunda savab sayanlar, ancaq nədənsə ac və kimsəsiz müsəlmanlara öz mallarından Kərbəla şəhidinin ehsanı kimi pay vermirlər. Yalnız quru baş yarmaq, göz yaşı axıtmaqla kifayətlənirlər. Seyid Əzimin fikrincə, bütün bunları onu göstərir ki, bəzi müsəlmanlar üçün İmam Hüseynin (ə) yolu ya aydın deyildir, ya da onlar bundan xəbərdar olsalar da özlərini qanmazlığa vurur və şəxsi maraqlarından çıxış edirlər. S.Ə.Şirvani yazırdı:

[1088] Nəvvab M.M. Əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006, s.62
[1089] Yenə orada, s.62
[1090] Şirvani S.Ə Seçilmiş əsərləri. Üç cilddə. II cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.43
[1091] Yenə orada, s.42

Bu deyilmi qərəzin başuvi sən çapmaqdan,
Yəni ki, canımı cananə edərdim qurban.
Maluvi bəs nə üçün eyləməyirsən ehsan?
Quru baş çapamağa sən etmisən adət, Hadi! [1092]

Göründüyü kimi, məhərrəmliyə, Aşura gününə münasibətdə Azərbaycan Türk ziyalıları arasında müəyyən dərəcədə fərqli fikirlər olmuş, hər bir mütəfəkkir Kərbəla müsibətini özünəməxsus şəkildə dəyərləndirməyə çalışmışdır. Şübhəsiz, bu məsələ ətrafında gedən mübahisələrdə İmam Hüseyn (ə) yolunda baş yarıb, zəncir vurub qan çıxaranlar deyil, onun şəhadət yolunu ağılla dərk edib ondan nəticə çıxartmaq istəyən Seyid Əzim və onun kimi düşünənlər doğru yolda olmuşdur.

Sufi görüşləri. Seyid Əzimin dünyagörüşündə sufiliyə, sufizmə meylililk də çox hiss olunur. Xüsusilə də, o, riyakar zahidlərə, ruhanilərə nisbətdə özünü bir sufi kimi görür. Yəni onun dindarlığı, möminliyi bir sufi möminliyidir. Məsələn, o, orucluğu bir zahid kimi deyil, bir mömin sufi kimi dərk edir:

Bir ay rəmazan oruc tutub hər axşam,
İftarımı eylədim şərabi-gülfam,
İndi nədir, ey şeyx, şəriət hökmü,
Kəffarə verim, oruc tutum, ya itam? [1093]

Eyni zamanda, o, ramazanın sufilik anlamda mahiyyətini ortaya qoyan bir şeirində yazırdı ki, fani dünyada əsas məqsəd insanla Allah arasına sədd çəkməməkdir. Məhz ramazan ayında riya əhlinin bütün cəhdlərinə baxmayaraq, Allahla insan arasında səmimi bir əlaqənin, ilahi bir sevginin yaranması mümkün olur:

Ey saqiyi-gülçöhrə, mahi-rəməzan oldu,
Gülzari-rüxi-dilbər zəf ilə xəzan oldu.

Dildar tutub ruzə, zəf oldu ona qalib,
San yengi çıxan aydır, çərx üzrə əyan oldu.

Qaçmış o güli-alın ləli-ləbinin qanı,
Bağrım tutulub qəmdən, qönçə kimi qan oldu.

[1092] Yenə orada, s.42
[1093] Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri.Üç cilddə. I cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.347

Aşüftə olub kakil əbruyi-kəcin tutdu,
Mah idi bu eyd üçün əbr içrə nihan oldu.

Açıldı dəri-məscid, cəm oldu riya əhli,
Bağlandı səri-mina, qəmdən xəfəqan oldu.

Niyyət gecəsi verdim iymanı, şərab aldım,
Sud oldu bu sövdadə, zahid, nə ziyan oldu?

Ta hübbi-Əlidən mey Seyyid kimi nuş etdim,
Sərməstligim, saqi, məşhuri-cahan oldu.[1094]

Seyid Əzim hesab edirdi ki, Allahla insan arasında sədd çəkən İslam dini adı altında çıxış edən riyakar ruhanilərdir. Bu anlamda şair İslam dininin günü-gündən «naxoş»lamasının başlıca səbəbkarı kimi hər hansı məzhəbə qulluq etməsinə baxmayaraq, onun adından çıxış edən bütün riyakar ruhaniləri, zahidləri, mollaları göstərmişdir. S.Əzimin fikrincə, onların riykarlığı nəticəsində mömin müsəlmanlar məscidlərdən üz çevrir, onların övladaları tərəqqidən geri qalır, dini ayin və mərasimlərin mahiyyəti dəyişdirilir, məzhəblərarası təfriqələr daha da vüsət alır və nəticədə «islam milləti» naxoşlayır.[1095]

Bizə elə gəlir ki, Seyid Əzim məhz bütün bunlara son qoymaq, yəni naxoş «islam milləti»ni sağaltmaq üçün Bakıxanovun yolunun davamçısı kimi, ilk növbədə şeirlərində riyakar zahidlərin iç üzlərini ifşa etməklə yanaşı, Allahla insanı bütünləşdirən bir fəlsəfəni iərli sürürdü:

Ey könül, məscid yolunu tərk et, rəhi-meyxanə tut.
Ğuğma əldə zahidin təsbihini, peymanə tut.

Zahidü məscid təmənnasın çox etmə, ey könül,
Zahidi bir cüğd bil, həm məscidi viranə tut.[1096]

Ona görə, zahid bir tərəfdən dini moizələr oxuyub avam müsəlmanları cənnətlə şirinkləşdirib cəhənnəmlə isə qorxutduğu

[1094] Yenə orada, s.331
[1095] Şirvani S. Ə. Seçilmiş əsərləri. Üç cilddə. II cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.117-118
[1096] Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri. Üç cilddə. I cild. Bakı, Avrasiya Press, 2005, s.50

halda, o biri tərəfdən özü bu dünyada "cənnət" içində yaşayır, üstəlik o biri dünyada da cənnətə gözünü dikib. Halbuki əsil mömin müsəlman üçün Allaha qovuşmaqdan, Onunla bütünləşməkdən böyük bir xoşbəxtlik ola bilməz. O yazır:

Zahida, ol sənəmin zülfi-çəlipasına bax,
Aç bəsirət gözüvi, nərgisi-şəhlasına bax.

Ayeyi-xəmr oxuyur, nəfini inkar qılır,
Tutduğu felini gör, verdigi mənasına bax.

Cənnətə getdi və ya düzəxə mürdə, nə qəmin,
İrsinə dik gözüvü, külçəvü həlvasına bax.

İstəyir cənnəti zahid bu qədər hiylə ilə,
Əbləhin fikrini gör, dildə təmənnasına bax.[1097]

Eyni zamanda, o, deyirdi ki, zahiddə hünərin olmadığını da, ilahi məhəbbətdən uzaq olduğunu da, hətta insanlıqla üst-üstə düşməyən əməllərini də yaxşı bilir. İlahi məhəbbətə doğru yürümək üçün gərək insanda o, məhəbbətin bir zərrəsi olsun:

Ey zahidi-xudbin, bilirəm kim, hünərin yox.
Meydani-məhəbbət tərəfə bir güzərin yox.

Mehrabdə əgləş ki, cigərdar degilsin,
Bu nari-qəmə yanmağa əsla cigərin yox.

Ta müxbiri-eşq oldu könül, bixəbərəm mən,
Zahid, xəbərim yox, bu xəbərdən xəbərin yox.

Sən eylə pəri, hur xəyalilə ibadət,
Bəzmində ələnnəqd büti-simbərin yox.

Ey zahidi-xüşk, eyləmə üşaqqə təfaxür,
Ahi-səhərin, suzi dilin, çeşmi-tərin yox). [1098]

Şair onu da yazırdı ki, artıq zahid sözü ilə hər hansı savaba meyil göstərməyin özü də belə doğru hesab edilmir. Çünki zahidin

[1097] Yenə orada, s.66
[1098] Yenə orada, s.67

savab dediyinin özündə də, bir riyakarlıq vardır. Bu anlamda zahid kimi aşkarda müsəlman olub, əslində gizlində isə dinini şeytana verməkdənsə, Şeyx Sənan tək açıq-aşkar bir kafir qızına meyil edib ona görə din dəyişdirmək daha məqbuldur. O yazır:

Zahida, dinivü sən verdin əbəs şeytanə,
Şeyx Sənan verib öz dilbəri-tərsası üçün.[1099]

Ümumiyyətlə, Şirvaninin nəzərində zahidlər, riiyakar din xadimləri İslam dininin ən böyük düşmənləridir. Çünki məhz onların şər əməlləri nəticəsində müsəlmanların çoxu məsciddən üz döndəriblər, xalq arasında molla və zahidin adları çəkiləndə ikrah hissi baş qaldırır. Artıq riyakarlıqla zahidlik sinonim kimi başa düşülür. Şirvani yazır:

Riyanı tərk elədim, cam tutdum, ey zahid,
Mənim də el gözünə parsalığım var idi. [1100]

Ya da:

Gecə-gündüz ki, özü məsti-riyadır zahid,
Badədən bəs nə üçün mən qılır ovbaşi?

Kəbədə olsa da zahid ki, təvaf etməzdi,
Səngi-meyxanədən olsaydı gər bir daşi. [1101]

Gördüyümüz kimi, Şirvani açıq-aşkar şəkildə zahidləri din düşməni elan etmiş, özünü bir sufi kimi ortaya qoymuşdur. Onun nəzərində zahidlərin, vaizlərin bir qara qəpik dəyəri yox idi. Çünki "naxoş"layıb "xəstə" halına düşən İslam dininin bu vəziyyətində şeytanla əlbir olan zahidlərin payı çox böyük idi:

Vaiz eləyir mənfəəti-badəni inkar,
Meyxanələrə gör ki, nə əfzundu inadı.

Zahid işi zahirdə əbadır və duadır,
Məlun kişidir, hiyləvü təzvir nihadı. [1102]

[1099] Yenə orada, s.250
[1100] Yenə orada, s.271
[1101] Yenə orada, s.289
[1102] Yenə orada, s.307

Ya da:

Girəm ki, dögər başını səccadəyə zahid,
Tərsadə olan mənəyi-zünnarı bilirmi?. [1103]

Ya da:

Gər oldu mənim canıma canan varis,
Zahid, ola iymanuva şeytan varis. [1104]

S.Ə.Şirvaninin dünyagörüşü ilə bağlı təhlilimizi yekunlaşdıraraq hesab edirik ki, o, dini fəlsəfi təfəkkürlə yanaşı, xeyli dərəcədə dünyəvi fəlsəfi təfəkkürə meyil göstərmiş mütəfəkkir kimi Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində özünəməxsus yer tuta bilmişdir. S.Ə.Şirvani köhnəlik və yenilik arasında çırpınan, millətinin nicatını yeniləşmiş dünyada nə qədər axtarsa da, şəriətin müsəlmanlar üçün vacibliyini və əhəmiyyətini vurğulamağı da unutmamışdır. Bütün hallarda Şirvani doğru müəyyənləşdirə bilmişdir ki, son əsrlərdə müsəlman xalqları riyakar ruhanilərin, mollaların əməlləri üzündən Quranı, şəriəti və dini elmləri olduğu kimi öyrənə bilməmiş, eyni zamanda dünyəvi elmlərdən isə tamamilə uzaq qalmışlar. Bu baxımdan onun başlıca hədəflərindən biri o idi ki, Quranın həqiqi mahiyyətini vaxtında müsəlmanlara öyrətməyən din üləmalarının, dünyəvi elmlərin də öyrənilməsinə qənim kəsilməsinin qarşısı alınmalıdır. Çünki müsəlman xalqları yalnız dini elmləri mənimsəməklə deyil, eyni zamanda dünyəvi elmləri öyrənməklə, yəni yeni tipli məktəblərdə təhsil almaq, qəzetlər oxumaq yolları ilə inkişaf edib başqa millətlərin səviyyəsinə çata bilərlər.

Bu məqsədlə də o, Qərb mədəniyyətinin əldə etdiyi bir çox uğurların müsəlman dövlətlərində də tətbiq olunmasının mümkünlüyünü irəli sürmüşdür. O, Qərb mədəniyyətinə aid uğurların ən azından bir qisminin İslam dininə zidd olmadığını sübuta yetirmək üçün, bununla bağlı Quran ayələrindən nümunələr də vermişdir. Bununla da, o sübuta yetirməyə çalışmışdır ki, əslində həmin yeniliklərin çoxu Quranda da öz əksini tapmışdır. Sadəcə, riyakar ruhanilərlə despotik məmurlar Quranın yenilikçi ruhunu müsəlman xalqlardan gizli tutaraq, ona öz maraqlarına

[1103] Yenə orada, s.318
[1104] Yenə orada, s.350

uyğun olaraq etdikləri əlavələrlə birlikdə sxolastik təfəkkürlə kifayətlənmişlər. Bu anlamda Şirvaninin dünyagörüşündə riyakar ruhanilərlə despotik məmurların tənqidi mühüm yeri tutur.

Bizcə, Şirvani Əfqani, Zərdabi qədər olmasa da, ancaq İslam-Şərq-Türk mədəniyyəti ilə Qərb-Xristian mədəniyyətinin hansı anlamda uzlaşa biləcəyini qismən doğru müəyyənləşdirə bilmişdir. Xüsusilə, onun dünyagörüşündə islam fəlsəfəsi, türk fəlsəfəsi bir bütünlük təşkil etməsinə, eyni zamanda sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən çox uzaq duraraq yenilkçi-insani-dünyəvi xarakter daşımasına qətiyyən şübhə etmirik. Məhz islam fəlsəfəsi və türk mədəniyyətinin dərkində əsasən rasional mövqe tutmasının nəticəsi idi ki, Şirvani də Qərb-Rus mədəniyyətinə olduqca həssas yanaşmışdır. Onun Qərb mədəniyyətindən əsasən əxz elədiyi məsələ, reallıqları görüb dəyərləndirmək bacarığı və Avropa texnologiyasından səmərəli istifadə etmək idi. Hər halda Şirvani türk mədəniyyətinə və islam fəlsəfəsinə dərindən bələd olan bir mütəfəkkirimiz kimi, Qərb mədəniyyətinə aid dəyərlərin hansı anlamda müsəlman türk xalqlarının həyatında müsbət ya da mənfi rol oynaya biləcəyini əsasən, doğru müəyyənləşdirə bilmişdir.

MİRZƏ ƏBDÜRRƏHİM TALIBZADƏ

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Mirzə Əbdürrəhim Talıbzadə (1834–1911) Təbrizdə dülgər ailəsində dünyaya gəlmişdir. Təbriz mədrəsəsində doğma Türkcəsi ilə yanaşı farscanı da öyrənən Talıbzadə dini və dünyəvi elmlərə yaxından bələd olmuşdur. Gənc yaşlarında Tiflisə köçən mütəfəkkir burada ərəbcəni və rus dilini də mənimsəmişdir. Tiflisdə olduğu müddətdə rus, gürcü ziyalılar ilə də yaxından təmasda olan Talıbzadə Qərb mədəniyyətilə maraqlanmış, bildiyi dillərin sayəsində bir çox dini-fəlsəfi, ədəbi və digər yönlü ədəbiyyatlarla tanış olmuşdur.[1105] Daha sonra Dağıstanın Xasavyurd şəhərinə köçərək burada bir neçə il yaşayan Talıbzadə sonradan ömrünün böyük hissəsini Teymurxanşura (Buynaksk şəhəri) şəhərində keçirmişdir. "Xasavyurdda və Teymurxanşurada Talıbzadə ən çox ticarət və xeyriyyə işləri ilə məşğul olur, ədəbi, elmi, ictimai fəaliyyətini davam etdirirdi. Belə ki, o, Dağıstanın ayrı-ayrı bölgələrində yeddi poçt idarəsi, Teymurxanşurada dörd kərpic zavodu tikdirmişdi. Başqa müəssisələri də var idi".[1106] Talıbzadə 1907-ci ildə Təbrizdən Qacarlar dövlətinin 1-ci Millət Məclisinə millət vəkili də seçilmişdi.

Azərbaycan Türk ziyalıları Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağaoğlu, Mustafa bəy Əlibəyov, Firudin bəy Köçərli onun haqqında çox dəyərli fikirlər söyləmiş və məqalələr yazmışlar. Məsələn, F.Köçərli yazır: "Əgərçi Mirzə Əbdürrəhim cənabları milliyyət cəhətincə Azərbaycan türklərinə mənsubdur və türk lisanı onun dilidir, vəli bu dil İranın mərkəzində bu axır vaxtlara kimi qeyri mütədavil olduğu üçün ol cənab dəxi öz əsərlərini fars dilində yazıbdır və bu əsərləri ilə ümumi İran əhalisinin boynuna böyük minnət qoyubdur".[1107]

1911-ci ildə Teymurxanşurada vəfat edən Talıbzadənin başlıca əsərləri aşağıdakılardır: "Pəndnameyi-Markusi-qeysəri-

[1105] "Yeni Həqiqət" qəzeti. Bakı, 3 may 1911-ci il, №33
[1106] Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, Bakı, Elm, 2011, s.696
[1107] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.357

dövvüm", "Kitabi-fizik ya hikməti-təbiiyyə», «Məsaili-həyat», "Səfineyi-Talibi ya Kitabi-Əhməd" (1894-), "Məsalikül-möhsinin", "Xeyirxahların məsləki" və başqaları. O, həmin kitablarının çoxunu farsca yazsa da, az sayda türk dilində (Azərbaycan) də yazıları vardır.

Dini və ictimai-siyasi görüşləri. Yeniləşməyə münasibətdə mütərəqqi baxışları ilə seçilən tanınmış mütəfəkkirin yaradıcılığında xalqın maariflənməsi, dünyəvi elmlərə malik olması və bu yolda İslam dininin də əsl mahiyyətinin çatdırılması mühüm yer tutmuşdur. O hesab edirdi ki, Qurani-Kərimin həqiqi mahiyyəti müsəlmanlara doğru çatdırılmır. Bu baxımdan müsəlman dünyasının geridə qalmasının, elmsizliyə yuvarlanmasının səbəbkarı İslam dini deyil, onun adından danışan despotik hökmdarlar və yalançı din xadimləridir. Talıbzadə hesab edirdi ki, elmdən uzaq xalq tərəqqidən də geri qalır və kölə halında yaşayır. Müsəlman xalqlarının başqa millətlərdən geridə qalmasının başlıca səbəbini də elmsizlikdə görən Talıbzadəyə görə, müsəlmanların arasında müşahidə olunan dağınıqlıq, ittihadsızlıq, ədavət, zillət və rəzalət, əsarətin cümləsi də elmsizlikdən və avamlıqdan törəyən əlamətlərdir. Bir sözlə, müsəlmanların zorlu ikən zorsuz olmağı, varlı ikən yoxsul olmağı, hürr ikən, ağa ikən qul olmağına səbəb də elmsizlik və mərifətsizlikdir.

"Səfineyi-Talibi, ya Kitabi-Əhməd" əsərindən məlum olur ki, Mirzə Əbdürrəhim müsəlmanları maarifləndirmək istəsə də, onun bu niyyətini dindaşlarının və soydaşlarının çoxu başa düşmək istəmirlər. Məsələn, müsəlmanlar heç cür başa düşmək istəmirlər ki, mövcud müəllimlər və ərəb əlifbası ilə xalqı maarifləndirmək çox çətindir. Birincisi, çünki şagirdlərə dərs verməli olan axundların, mollaların əksəriyyətinin, Qərb ölkələrində olduğu kimi, bunu sübut edən diplomları yoxdur. İkincisi də, mövcud ərəb əlifbası ilə maarifləndrimə işini aparmaq çox çətindir. O yazır: "Yer üzünün başqa millətlərinin uşaqları öz ana dillərinin hərflərini oyuncaqlar vasitəsilə öyrənirlər, məktəbə gedənə qədər yazıb oxumağı asanlıqla bacarırlar. Bizim Vətənimizin uşaqları isə onların əksinə olaraq əlifbanın çətiniliyi üzündən beş il təhsildən sonra bir kəlməni belə düz oxumağı bacarmırlar. Əfsus ki, bizim

böyük dövlət qulluqçularımız milli tərəqqimizn əsas vasitəsi olan bu mühüm məsələyə zərrə qədər də fikir vermir və bu haqda danışmağı özlərinə layiq bilmirlər". [1108]

Üstəlik maarifçilik yolunu tutmuş Talbızadə haqqında dindaşları deyirdilər ki, onun yazdıqları vətənin, müsəlmanların eyiblərini islah etmək üçün olsa da, ancaq buna ehtiyacları yoxdur. Çünki belələrinə görə, "İran" başdan-ayağa cənnət bir ölkədir, onun nə eybləri var ki islah oluna. Halbuki Talıbzadə fikirləşirdi ki, Qacarlarda qanun, intizam və ədalət yoxdur, onun alimləri zalım, cəbir edən və rüşvət yeyən, mirzələri isə hərfləri düz-əməlli tanımayan, elmi-hesab, həndəsə bilməyənlərdir: "Ruhanilərdən əksəri ki İranda vardırlar, tamahkar və möhtəkirdirlər. Bu qisim alimlər şurişü iğtişaş və ricali-dövlətin qovğasını dost tutarlar…". [1109]

Mirzə Əbdürrəhim xalqını maarifləndirməyə və oyatmağa çalışdığı halda, sxolastik təfəkkürlü islamçılar onu ölkədə iğtişaş yaradan şəxs kimi qələmə verib, üstəlik xalqı da ona qarşı çıxmağa təhrik edirdilər. Belə olduğu təqdirdə, yaxın ətrafi, o cümlədən oğlu Əhməd mütəfəkkiri inandırmağa çalışırdı ki, avam və cahil millət uğrunda mübarizə aparmaq faydasızdır. Ancaq Talıbzadə bu fikrlərələ razılaşmayaraq yazırdı ki, hər işin başlanğıcı çətindir, lakin sonu uğurla bitir: "Bəs bir surətdə ki, mən bir neçə dəfə eyib axtaranların və bədxəyalü, bədfikir şəxslərin iradlarını müraat edib öz əməlimdən geri çəkiləcəyəm və bildiyimi deməyəcəyəm və yazmayacağam, onda o cühəlanın arasında təfavüt nədə olacaqdır? Bir adamın ki, bu halda islamın zillətdə olmasından və qərib zamanda onun bilkülliyə inqiraz olmasına mühəyya olan xətərlərdən xəbəri olmaya və vətən məhəbbətindən onun qəlbində meyvənin bolluğundan və çörəyin müəttərliyindən qeyri özgə hiss olmaya, məgər o, insandır və onun sözlərində təsir ola bilər? Təəccübdür ki, o sözlər sizə təsir edibdir. Müntəzir idiniz ki, mən də avamın sözündən bulanıb aşüftədil olam. Avamların məclisində

[1108] Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cilddə, 1-ci cild. Bakı, "Elm", 1981, s.236-237

[1109] Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. İki cilddə, 2-ci cild. Bakı, Avrasiya-Press, 2005, s.360

eşidilən sözlər haman yerdə dəxi gərək unudulsun, nəinki ürəfa və üdəba məclisində zikr olunsun".[1110]

M.Ə.Talıbzadə çox haqlı olaraq yazırdı ki, müasirləri həqiqətə qulaqlarını bağlasalar da, qələmə aldığı əsərlərin qiyməti gələcək əsrlərdə bilinəcəkdir. Belə ki, indi onu İslama və millətə qarşı çıxmaqda ittiham edənlər gələcəkdə bu işlərinə görə onu təqdir edəcəklər. Ona görə də Talıbzadə yazırdı ki, heç zaman cahillərlə və nadanlarla bir sırada dayanmayacaqdır. Əksinə, Quranda buyrulduğu kimi, mənəvi cəhətdən qulağı kar, gözü kor olanlara yol göstərəcəkdir: "Hər kəs cühəlanın söhbətini tərk etməzsə, onlara bir növ özünü şərik edər. Mən öz vəzifəmi icra etməkdən geri durmayacağam və neçə ki həyatım var, deyəcəyəm və yazacağam. Əgər müasirinin qulaqları kardır, eşitmir və «onların gözündə pərdə var» (Quran, Bəqərə surəsi), gələcək əsrlərdə bu yazdıqlarımın az-çox faydası bilinib zikri-xeyir ilə yad olunaram. Onda şayəb bizim rəyimizin haqqü savab olması dərk olunar və diriliyin qədri layiqincə bilinib, millət azadlığına və vətənin abadlığına sərfi-himmət edərlər. Bizim Peyğəmbərimizə Qüreyşin cühələsı Məcnun dedilər: "O, dünya əhli üçün nəsihətdən başqa bir şey deyil" (Quran, Qələm surəsi), bu hala şahiddir". [1111]

Talıbzadənin məqsədi millətinin, vətəninin keçmişdəki şərəf və şanını geriyə qaytarmaq idi. O bu yolda şəhidliyə hazır olduğunu belə deyirdi. Talıbzadə yazırdı: «Əgər mənim kimi savadsız və elmsiz kişiyə dəli və divanə desələr, nə eyib olar? Buraya kimi sözü pərdədə deyirdim, hala açıq deyəcəyəm, öz dediyimdən dilşad oluram. Vətən mənim məşuqumdur, vətən mənim məbudumdur, zira həqiqi məbud öz bəndələrinin ibarəti-sitayişindən müstəqnidir, amma vətən öz əbnasının xidmət və pərəstişinə möhtacdır». [1112]

Bizə elə gəlir ki, müasirləşmək tərəfdarları ilə mühafizəkarlar arasında mübarizə Talıbzadənin «Məsalikül-möhsinin» əsərində özünu daha açıq şəkildə büruzə vermişdir. Kitabda ən maraqlı məqam əsərin qəhrəmanı Mirzə Möhsün xanın tanınmış bir

[1110] Yenə orada, s.361
[1111] Yenə orada, s.361
[1112] Yenə orada, s.361

müctəhid ilə Qərb və Şərq adət-ənənələri və elmi məsələlər barədə müzakirə aparmasıdır. Əsərdəki Mirzə Möhsün xan obrazı yeniliyin, müctəhid isə mühafizəkar-gerilikçi təfəkkürün tərəfdarı kimi göstərilmişdir. Talıbzadə Mirzə Möhsün xanın dili ilə deyir ki, artıq zəmanə yeniləşməyi tələb edir. Belə ki, Avropa xalqları gerilikçilikdən-sxolastikadan əl çəkib inkişafa qədəm qoyub zəmanəyə görə fikirlər irəli sürür, kəşflər edirlər. Çünki onlar anlayıblar ki, hər vaxtın tələblərinə görə adamların fikri, işləri və məişəti də ona uyğun olmalıdır. Talıbzadəyə görə, ancaq "biz müsəlmanlar min il bundan əqdəm tutduğumuz yol ilə gedib, ol vaxtda təsisü təşkil olunmuş qanun və qayda üzrə məişət edib, öz əfalü kirdarımızı zəmanənin iqtizasına müvafiq etməyə əsla çalışmırıq və min ildən bəri biz xəfif və möhkəm dairə içində səfil və sərgərdan dolanıb, kənara çıxıb asudə nəfəs almağa meylü rəğbət göstərmirik. Sair millətlər və dövlətlər irəli gedib, elm və mərifət sayəsində tərəqqi tapırlar, kamali-hürriyyət, vüsətlə güzəran edib, siz müsəlmanların malına, mülkünə və canına sahib olurlar. Biz isə övqatımızı əczü qəflətdə keçiririk, dünyadan xəbərimiz yoxdur. Vətənimizin, dini dünyamızın, malü əmlakımızın, hətta irzü namusumuzun hifzü əmanda qalmasına lazimeyi-binagüzarlıq, tədarükat və əsbab fərhaəm etməmişik. Əgər üstümüzə bu halda bir qəvi düşmən hücum etsə, məyusü məğlubü münhəzim olmağımıza şəkkü şübhə yoxdur". [1113]

Talbızadə Mirzə Möhsün xanın dilindən din müctəhidinə onu da deyirdi ki, əgər bu gün Avropanın on səkkiz xaçpərəst dövləti müsəlmanlara hücum çəkib məscidləri kilsələrə çevirmək istəsə, onların qarşısını almaq mümkün olmayacaq. Çünki müsəlmanlar bütün sahələrdə Avropa xalqlarından geri qalıblar, onların nə nizamlı ordusu, nə də silahları var. Əsərdə Mirzə Möhsün xan deyir: "Bu gün Avropanın on səkkiz dövləti xaçpərəstdir. Onların hamısı birlikdə islam millətinə qalib gəlib, məmləkətlərini istila edib, öz məzhəblərini onlara qəbul etdirib arzularına çatmaq istəyirlər. Yəni məscidlərimizi kilsəyə çevirsinlər və bizi özlərinin qulları və təbəələri bilsinlər və eləsinlər. Belə olduqda, əlbəttə, biz gərək cihad edək. İndi, buyurun görək, bəndə, siz və kənarda

[1113] Yenə orada, s.362-363

əyləşib şərbət içən ağalardan ibarət olan müsəlmanlar təlim görmüş əsgərlərin, təhpor tüfənglərinin, hər dəqiqədə iki yüz əlli gülləni bir ağaclıq məsafəyə atan topların həmləsinə qarşı durub müdafiəyə qadirikmi?". [1114]

Talıbzadə yazır ki, müsəlman xalqları xaçpərəstlərə qarşı cihad etsələr belə, elm və sənayedə çox geri qaldıqları üçün məğlub olacaqlar. Ona görə də müsəlman xalqlarının tək çıxış yolu zəmanəyə uyğun olaraq hərəkət etmələridir: "Bəs, hər bir şüurlu və münsif müsəlman bu barədə azacıq düşünsə, başa düşər ki, hər əsrin tələbləri əvvəlki və sonrakı əsrlərin tələblərindən tamamilə fərqlidir. Əgər bunları anlamasaq, bilməsək, həyata keçirməsək, min il bundan qabaqkı halda qalsaq, bu cəhaləti bir az da davam etdirsək, onda nə islamiyyətimiz qalacaqdır, nə də onun ehkam və ənənələri. Əcnəbi millətlər bu qəflətimizdən istifadə edəcək və bizə qalib gələcəkdir».[1115]

Əsərin sonunda Mirzə Möhsün ağa yatıb yuxusunda görür ki, Qacarlar dövlətinin şahı Müzəffərəddin şah Qacar xalqın qarşısına çıxaraq onlara azadlıq və hürriyyət müjdəsi verir. Şah xalqı tam azadlıq və hürriyyət Kəbəsinin ziyarətinə dəvət edir və deyir ki, tərəqqinin müqəddiməsi, istiqaliyyəti mühafizə etmək səngəri olan «Müzəffər qanunu»nın qorunmasında ona kömək etsinlər: "Bilin ki, sizi tam azadlıq və hürriyyət Kəbəsinin ziyarətinə dəvət edirəm. Siz vətənə məhəbbət və hökumətə pərəstiş məclisinin iştirakçılarısınız. Sizi islamın qanunlarına və tək Allaha and veririrəm, tərəqqinin müqəddiməsi və "Müzəffər qanunu"nun çıxarılmasında öz sevimili oğlanlarınızın müalicəsinə çalışdığınız kimi səy edin. Allahdan və imamlardan köməklik istəyin, məndən isə cəza və mükafat gözləyin. Hər kim hər nə bilirsə, azad surətdə desin, qorxmasın, xacətaşanlıq etməsin, şəxsi qərəzliyi olmasın... Öz fərmayişlərimin sonunda xatəmül-ənbiyaya istinad edərək deyirəm: "Əlyövmə əkməltü ləküm dinəküm və ətməmtü ələyküm niməti və rəzzəytü ləküm əlislamə dinən..". Ondan sonra gülər üzlə, şahlara məxsus iti baxışla ətrafı və oradakı adamları mərhəmət nəzri ilə süzdü. Qadağan olunmasına baxmayaraq, bütün

[1114] Yenə orada, s.363
[1115] Yenə orada, s.363

iştirakçılar, hətta firənglər də «Yaşa! Uzun ömür sür!» sözlərini elə qışqırdılar ki, bu böyüklükdə otaq titrədi. Bu sevindirici səsdən yuxudan ayıldım". [1116]

"Səfineyi-Talibi, ya Kitabi-Əhməd"in üçüncü cildi hesab olunan "Məsailül-həyat" (Həyat məsələləri) kitabında isə o, yeni və azad cəmiyyətdən bəhs edir. Talıbzadə ümid edir ki, nə zamansa bütün dünayada müharibələrə son qoyularaq vahid dünya dövləti-federasiyası və dünya parlamenti qurulacaq, həmin dövlətdə də bütün xalqlar azad və bərabər yaşayacaqlar. [1117] Şübhəsiz, belə bir vahid dünya dövlətinin arzulanması onun ictimai-siyasi görüşlərinin yekunu idi. Ancaq bu vahid dünya dövləti məsələsinin gerçəkləşməsi mümkün olmadığı kimi, onun bərabər şərtlər altında reallaşması da mümkün deyildir.

Qeyd edək ki, Talıbzadənin "Xeyirxahların məsləki" kitabında da əsas məsələ müsəlman dövlətlərinin, o cümlədən Qacarların geriliyi, bunun əskinə olaraq, Qərb – Avropa dövlələtlərinin inkişaf yolu tutması məsələlərinə həsr olunmuşdur. O bu əsərində Avropada təhsil görmüş Mirzə Mahmudun dilindən yazırdı ki, Qacarlara dövlət xadimi olmaq üçün rasional, bilikli kadrlar deyil, savadsız qulambeçələr, yəni sözə baxan cahil məmurlar lazımdır: "Bəzən fikirləşirəm ki, millətin cəhalət kasası dolmuşdur. Daha bir damcı da boş yer qalmamışdır. Əlbəttə, bundan sonra bizim üzümüzə bir rəhmət qapısı açılar. Zaman öz hökmünü verər. Məzlum millətin taleyinə bacarıqları ilə zamin olan dövlət rəhbərləri öz məsuliyyətlərini başa düşərlər. O vaxt elm əmtəəsinə müştəri tapılar" [1118]

Talıbzadə hesab edirdi ki, Avropa dövlətlərindən fərqli olaraq burada təsadüfi və bacarıqsız adamların nazir olması sıradan bir haldır. Halbuki Avropada bir şəxs nazir olmaq üçün 20-30 il təcrübə əldə etmiş olur. Digər tərəfdən, dövlətə nazir olmaq istəyən şəxs ona görə təhsil almır ki, sonradan buna görə dövlətə minnət qoyur, əksinə, hər bir məmur dövlət və xalq üçün çalışmağı özünü

[1116] Yenə orada, s.364
[1117] Talıbzadə M.Ə. "Məsailül-həyat" Tiflis, "Qeyrət, 1906, s.90-91
[1118] Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cilddə, 2-ci cild. Bakı, "Elm", 1983, s.290

borclu hesab etməlidir. Talıbzadə Mirzə Mahmudun dilindən yenə yazırdı: "Amma xidmətlərin tərəqqi dərəcələri, təcrübə qazanmaq mərhələləri və onun nəticələri biabırçı hərəkətlər, yalançılıq, yaltaqlıq, çirkinliklər yaymaq və loğvalıqlar olan bir millət arasında şərəfli şəxs necə müəllim, yaxud tərbiyəçi ola bilər? Nə buyursunuz?! Məgər biz istəyirdik ki, gələn kimi bizi nazir eləsinlər?! Yox, haman insanlıq şərəfinə and olsun, istəmirdik. Biz haman tədrici tərəqqini, təcrübə qazanmağı, tərəqqiyə layiq olmağı istəyirdik və istəyirik. Amma yəqin edin, bir halda ki, millət cahildir, idarələr vəhşilər yığıncağıdır, rəislər xain və özlərini öyəndirlər, dəyanət yoxdur, sədaqət möfhumdur, heç bir peyğəmbər belə bir azğın tayfaya yol göstərməyi qəbul etməz və onların arasından baş götürüb qaçar, harada qalmışdır ki, mənim kimi naqis və başa düşməzlər". [1119]

Beləliklə, Mirzə Mahmudun sözlərindən məlum olur ki, o, Avropada təhsil aldıqdan sonra Tehrana dönüb millətinə xidmət etmək istəsə də, burada riyakar ruhanilər və despotik məmurlar tərəfindən ciddi problemlərlə qarşılaşır. O da bu problemlərlə mübarizə aparmağı mənasız hesab edərək ucqar bir yerdə yaşamağa başlayır. Ancaq bura gələrək onu ziyarət edən Talıbzadənin "Xeyirxahlar məsləki" əsərinin qəhramanı Sərkar bəy Mirzə Mahmudun bu fikirləri ilə əsasən razılaşsa da, ancaq Tehranı tərk etməsinə görə heç cür haqq qazandırmır: "Mənim sözüm bundadır ki, vətənini sevən "patriotlar" gərək öz vətənlərinə xidmət etsinlər; əgər qarşıda maneələr varsa, aradan qaldırsınlar, çətinliklərə dözsünlər; yolunu azmışları düzgün yola dəvət etsinlər; gözəl işlər və düzgün sözlərlə cahillərin nəzərində elmə məhəbbəti artırsınlar: xudpəsənd olmasınlar; alimlik xərcə verməsinlər; savadsızlar elmsizlikləri üçün təhqir edərək xəcalətləndirməsinlər. Əks halda, iyirmi yaşlı cavan yetmiş yaşlı kişiyə "sən bilmirsən", "sən anlamırsan" deməlidir. Bəşər qanı bu alçaqlığı qəbul etməz və bu, həqiqətən də, ədəbsizlikdir. Ağayi-mən! Cahillərin müxalifəti sizin sözlərinizə və elmlərinizə təsir etdiyi kimi, cahillərin xarakterində də bunun əksini bilir". [1120]

[1119] Yenə orada, s.291
[1120] Yenə orada, s.291

Maraqlıdır ki, Mirzə Mahmudun Qacarlarda nazir olan atası isə hesab edir ki, bir millətin təhsilli, ziyalı şəxsi Avropa dəyərlərini, onların idarəçiliyini, texnologiyasını mənimsəsə də, təqlidçi olmamalı və milli dəyərlərə əsaslanmalıdır: "Sənə ona görə elm öyrətdim ki, milli idarəçiliyə bələd olasan, vətən məhəbbətini anlayasan, dövrünün hakiminə itaət edəsən, öz adət-ənənələrini müqəddəs sayasan, heç millətdən faydalı elm, sənət və məlumatdan başqa bir şey qəbul etməyəsən; təqlidçi olmayasan, yəni hər yerdə və həmişə iranlı olasan. Elmin bərəkətindən və xarici millətlərlə müaşirət nəticəsində anlayasan və başa düşəsən ki, Məşriq torpağı ilə Məğrib torpağı biri-birindən tamamilə fərqlənir. Günəş birində doğur, digərində isə batır. Elə bu sadə dəlil bizə əsas verir ki, özümüzü onlardan fərqləndirərək, öz istdedadımızın təfavütünü bilək və ölkəni idarə etmək qaydalarından başqa onlardan heç bir şey götürməyək. Heç bir zaman onların zahiri dəbdəbələri səni aldatmasın. Məbada onların süni mədəniyyətləri, ya həqiqi vəhşətləri sənin xoşuna gəlsin". [1121]

Deməli, Talıbzadə də C.Əfqani kimi açıq şəkildə Qərb mədəniyyətinə münasibətdə ehtiyatlı mövqe tutmağın zərirliyini irəli sürmüşdür. O, haqlı olaraq hesab etmişdir ki, Qərb mədəniyyətinin bəzi cəhətlərini öyrənməklə kifayətlənib onları təqlid etməkdən yan qaçılmalı və milli adət-ənənələrdən heç bir halda imtina edilməməlidir. Sadəcə, bütün bunlarla yanaşı, Talıbzadə də həmin dövrdə "irançılıq" ideyasının müəyyən qədər təsiri altında olmuşdur. Belə ki, o bir tərəfdən Qərb mədəniyyətinin, əsasən, süni bir mədəniyyət olduğunu anlayaraq ondan uzaq durulmasını vacib hesab etdiyi halda, digər tərəfdən həmin Qərb mədəniyyəti tərəfindən ideallaşdırılmış və onun bir parçası hesab olunan əski "İran mədəniyyəti"nə müəyyən qədər meyil göstərmişdir. Hər halda Mirzə Mahmudun atası Qərb mədəniyyətini doğru tənqid etməklə, eyni zamanda Qacarların dövlətçilik idarəsində də Avropanı təqlid etməsini düzgün saymamaqla yanaşı, bunun "təbii, qədim və Kəyan dövrünün" yadigarı "İran ənənələri"nə də zidd olduğunu bildirmişdir: "İndi görək, bütün nazirliklər İran üçün təbii, qədim və Kəyan dövrünün

[1121] Yenə orada, s.294-295

yadigarıdırmı, yaxud süni, yeni və Avropa təqlididirmi? Aydındır, İran tarixində padşahın bir baş naziri, neçə sərkərdəsi, süvari piyada qoşun başçılarından başqa dövlətdən maaş alan və heç bir iş görməyən qulluqçusu olmamışdır. Bunu da bilməliyik ki, bu nazirliyi təşkil etmək İran üçün lazım idi, ya yox? Bu təqlidi dövlət öz ixtiyarı ilə edir, ya icbari və çıxılmaz vəziyyət üzündənmi? Yox, dünya vəziyyətinin dəyişməsi, aləmin siyasət meydanının genişlənməsi bu nazirliklərin yaradılmasını və İran üçün nazirlər təyin olunmasını vacib etdi. Əgər bunu etməsə, yaşamaq imkanı yoxdur. Yoxsa, bizi öz halımıza qoysalar idilər, haman ata-baba qaydalarımızı davam etdirərdik. Nə şal və papağı Avropa epliti və munduri ilə (mundir, yəni rəsmi geyim), nə də Qarapapaq və Şahsevən süvarilərini tiryəki və nəşəxor kazak dəstələri ilə əvəz etməzdik. Deməli, məcburi surətdə başqa millətlərlə həmrəng olmalıyıq. Buna görə bu əlli il təqlid dövründə İranda elə bir büsat açıldı və elə bir layihə çəkildi ki, dünya mütəfəkkirləri ondan baş çıxarmaqdan aciz olduqlarını etiraf etdirir. Bunları müşahidə edən hər bir adam öz-özünə sual verir: "Əgər bu nazirlikləri təşkil etmək firənglərin təqlididirsə, bəs hanı, Avropa dövlətinin savadsız naziri vardırmı? Harada nazirin adı var, lakin idarəsi yoxdur? İsmi-bimüsəmma nədən ötəridir və haranın adətidir?". [1122]

Hesab edirik ki, Talıbzadə Qacarlar dövlətini Avropa idarəçiliyini, özü də əsasən Nəsrəddin şah Qacarın dövründən başlayaraq, zahiri şəkildə yamsıladığına görə haqlı olsa da, ancaq bütün bunları "İran" adı altında ümumiləşdirib "qədim İran mədəniyyəti" ilə müqayisə etməsi çox da obyektiv olmamışdır. Çünki bu bölgədə qədim dövrdə və orta əsrlərdə hökm sürmüş türk dövlətçilik ənənəsi də olmuşdur ki, Talıbzadə "irançılıq" ideyasının təsiri altında burada "təbii, qədim və Kəyan dövrünü" Avropa idarəçiliyi ilə müqayisə etmişdir. Digər tərəfdən isə o, sübut etməyə çalışır ki, Qacarların Avropanı təqlidi zahiri xarakter daşımış və mahiyyət etibarilə ölkədə heç bir ciddi dəyişiklik baş verməmişdir. Mirzə Mahmudun Qacarlarda nazir olan atasının dilindən Talıbzadə yazır: "Bu nazirlərdən biri də mənəm. Səhər gəlib əyləşirəm, ətrafımda neçə nəfər möhtac yaltaq ayaq üstə

[1122] Yenə orada, s.294-295

dayanır və bəzisi də əyləşir. Söhbər edirlər, dinləyirlər. Mən öz vəzifəmə daxil olmayan işlərlə məşğul oluram. Nahar vaxtı çatır, nazirliyin əziz adına döşənmiş məcməyiləri qarınqululular yeyirlər və dağılırlar. Sabah da bu qayda ilə. Bəzən qəbula çağırırlar. Ya sədr-əzəm dalımca adam göndərir. Çox vaxt bir söz eşitmədən geri qayıdıram. Bəzən də əmr olunur ki, şah öz əyanları ilə şikara gedir, siz də əyanlar sırasındasınız, hazırlaşın... Bizim günümüz keçmiş və ölkənin işi bitmişdir. İndi baxın, vicdanı və fəaliyyət qüvvəsi olan hansı adam belə bir sənədsiz postu işğal etmək, yaxud bu məsul vəzifəyə yiyələnmək arzusunu çəkə bilər?..". [1123]

Ancaq bütün bunlarla yanaşı, burada maraqlı məqam odur ki, Talıbzadənin "iranlı" kimliyini farslardan az olmayaraq bir türk olaraq mənimsəməsi özünü büruzə verir. Yəni bizcə, o, M.F.Axundzadədən fərqli olaraq, farsdilli müsəlman olaraq deyil, bir türk kimi avropalıların uydurduğu ümumi "İran" vətəni və dövləti anlamında özünü "iranlı" kimi görür. Hər halda Qacarlar məmurunun kürdlərdən söhbət düşəndə özünü təəssübkeş "iranlı" kimi ondan ayırması məhz Qərb ideoloqlarının apardığı təbliğat və şiəlik nəticəsində türklərin xeyli dərəcədə "iranlılaşdığını" göstərir. [1124] Təxminən o dövrdə Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Məhəmməd Əmin Rəsulzadə də "İran türkləri" əsərində açıq şəkildə yazırdı ki, buradakı türklər əsasən şiəliyin, qismən də "İran mədəniyyəti"nin təsiri altında xeyli dərəcədə farslaşıblar, ya da iranlılaşıblar: "Farslar türk ağalarını öz uluslarına yad bulmadıqlarından onları ulusal İran ağaları kimi bəyənmiş, türklər də fars uyğarlığını mənimsəmiş, fars dilini ulusal ədəbi dil saymışlar. Bu yolla 500 (1000) ildən bəri şahlıq taxtında bir Türk xanı otursa da, bu xanlar, eləcə də türklər iranlılaşmış, yəni fars kimi tanınmışlar. Az sayda türkmənlərdən başqa, türklərlə, yəni azərbaycanlılarla Qaşqaylar İranın rəsmi məzhəbi olan şiəliyə bağlıdırlar. Şiəlik İran türklərini elə farslaşdırmışdır, indi onlar özlərini türkləşmiş fars, yəni kökcə iranlı sayarlar...". [1125]

[1123] Yenə orada, s.296
[1124] Yenə orada, s.300
[1125] Rəsulzadə M.Ə. Qafqaz türkləri. Bakı, Təknur, 2012, s.19

Çox ehtimal ki, xüsusilə Talıbzadə, bəlkə də haradasa Marağalı və Axundzadə də özlərini türk olmaqla yanaşı, bu anlamda özlərini iranlı saymış və "qədim İran mədəniyyəti"ni də türklüyə yad hesab etməmişlər. Ancaq bütün hallarda hesab edirik ki, Marağalı və Axundzadə bu məsələlərdə daha çox Qərb mədəniyyətinin və irançılığın (farsçılığın) təsiri altında olduğu halda, Talıbzadədə bu hal özünü çox da büruzə verməmişdir. Hər halda Talıbzadə açıq şəkildə yazırdı ki, ingilislər və ruslar Hindistanı müdafiə etmək, ya da oraya hücum etmək bəhanəsi ilə Qacarların başına açmadıqları oyun qalmamışdır. [1126]

Çox maraqlıdır ki, Talıbzadə üzun müddət Qərb mədəniyyətinə tənqidi yanaşıb onu çox da təqdir etmədiyi halda, ancaq ömrünün son çağlarında xüsusilə də Qacarlarda baş verən məşrutiyyət dönəmində bu məsələyə bir qədər isti yanaşmışdır. Hər halda Talıbzadənin 20-ci əsrin ilk onilliyində azadlıq, parlament, hürriyyət, məşrutiyyət və bu kimi məsələlərlə bağlı qələmə aldığı məqalələrində Qərb mədəniyyətinə müsbət yanaşma daha çox hiss olunur. Bu anlamda o zaman Qacarlarda tez-tez səslənən, daha sonra məşrutiyyətlə ortaya çıxan azadlıq, hürriyyət anlayışları ilə bağlı "Azadlıq nədir?" məqaləsində yazırdı: "Deyirlər ki, iranlıya hürriyyət vermişlər. Təzə zühura gəlmiş bu sözün mənasını mən başa düşmürəm. Bu nə deməkdir? Məgər biz qızıla alınmış qul idik ki, azad etdilər. Bəyəm biz başqasından asılı və dustaq idik ki, bizi sərbəst buraxdılar?! Bəs iranlıya necə azadlıq vermişlər ki, böyükdən kiçiyə kimi, hamı fövqəladə sevinclə bir-birini təbrik edir və onu qarşıladığına görə gözaydınlığı verirlər". [1127] Bu sözlərin mənası haqqında indiyə qədər dolğun bir bilgi olmadığını iddia edən Talıbzadə yazırdı ki, əgər "iranlılar"ın bu anlayışlardan xəbərləri olsaydı şadlıqlarını, sevinclərini daha çox ifadə edər, məsuliyyətin yükünü də anlamış olardılar. Talıbzadə yazırdı: "Əgər ərəbcə "hürriyyət", farsca "azadi", türkcə "özdənlik" həmən təbii azadlıqdan ibarətdirsə, ümumbəşər övladı fitrətən və təbiətən işlərində və sözlərində azad və muxtardır, onun əmrverənindən (öz

[1126] Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cilddə, 2-ci cild. Bakı, "Elm", 1983, s.323
[1127] Yenə orada, s.330

iradəsindən) qeyri heç kim sözünün və əməlinin qarşısını ala bilməz, ondan kənar elə bir qüvvə yaradılmamışdırsa, onda heç kimin qüvvəsi çatmaz ki, bizim bu azadlığımızı əlimizdən alsın. Deməli, bu cürə azadlığı alverə çevirmək olmaz". [1128]

Talıbzadəyə görə, Qacarlarda "azadlıq" anlayışını sözdə Avropanı təqlid edən Nəsrəddin şah öz bildiyi kimi yozmuş və hakimiyyətə gəlməsindən dörd il sonra ölkədə mütləqiyyəti tamamilə bərqərar etmişdir. Məhz bundan sonra Qacarlarda hər cür azadlıq boğulmuş və öz yerini mütləqiyyətə vermişdir. O yazır: "Nəsrədddin şah cülusundan dörd il sonra, saray politikası şəhid Əmiri-Kəbirdən mütləqiyyətin tam istiqlalından sonra belə lazım gəldi ki, ağıllı və bacarıqlı dövlət adamları mərkəzdən uzaqlaşdırılsın, əzazil və cahil bazar adamları eyşü–işrət gözəlliklərinə şərik olsunlar. Zira, bunların nə daxildə xəta törətmək istedadları vardır, nə də xaricdə aşub törətmək – yəni, nə də savab iş görmək gücləri vardır. Buna görə də mərkəzin məhvəri həmişə elmsiz, yaltaq və xain adamlarla əhatə olundu. Fəqət, xarici işlərin əhəmiyyətinə görə, bu idarədə nibətən qabiliyyətli şəxslər əyləşirdi. Ancaq bütün işlərdəki hərc-mərclik onu da nursuz sədarətin şəxsi mənfəəti ətrafında hərəkətə gətirirdi". [1129]

Ancaq Qacarlarda yenidən hürriyyət ideyasının ortaya çıxdığını və millətə geri qaytarıldığını deyən Talıbzadə yazırdı ki, artıq azadlıq bir neçə nəfərin deyil, bütün insanların sərvətinə çevrilmişdir. Ancaq bundan sui-istifadə etməyin təhlükəli olduğunu da qeyd edən Talıbzadəyə görə, hər bir kəs ilahi ruhdan ona bir qismət kimi verilənin dəyərini bilməlidir: "İran əhalisinin hər biri bilməlidir ki, o, insandır. Yəni ilahi ruhdan bir qismət də ondadır. Elə iş görməməlidir ki, öz ülviyyəti önündə xəcalət çəksin. Bilməlidir ki, namusu vardır... qadağan olunmuş pis işlərdən uzaqlaşmalıdır. Hər kəs borcludur ki, babalarının ənənlərini sevsin, başqalarına kömək etməyi vacib saysın, öz sözündə və əməllərində sabit olsun. Azacıq fikirləşməklə aydın olar ki, bu müstəqim məsləkdə hamı gərək səhmdar və şərik olsun. Həqiqətən bu, ümumi sərvət olduğu üçün heç kim ona xəyanət etməməlidir.

[1128] Yenə orada, s.331
[1129] Yenə orada, s.332

Qoymamalıdırlar ki, bir nəfər xəyanət etsin. Hər kəs bu məsləkdən kənara çıxsa, o, yolu azmış, xalq qarşısında nifrətlənmiş, qəzəbə gəlmiş və məsuliyyətsiz sayılır. Bu məsələdə millətin hər bir üzvü – o, istər ən böyük nüfuz sahibi olsun, ya da adi sıravi işçi – fərqi yoxdur, bərabər məsuliyyət daşıyır. Hərçənd ki, bu hədiyyəni iz verdilər və biz də qəbul etdik, ancaq yuxarıda dediyimzi kimi, indi o azadlığın adına çatdıq. On il səy və çalışmalardan sonra onun layihəsini çızmağa qədəm qoyarıq; otuz ildən sonra bizim xələflərimiz yükün və vəzifələrin ağırlığı, məqsədə çatmağın çətinlikləri üzündən çoxlu ağlaşmalardan rahat olduqdan sonra "axan suyu təzədən geriyə qaytarmaq" olmaz. O vaxt indiki boş səhralar meyvə bağlarına, qəbiristanlar gülüstanlara çevrilər". [1130]

Eyni zamanda o, ictimai-siyasi görüşülərində Parlament, ya da Milli Şura Məclisi ilə bağlı fikirlərini ifadə etmişdir. Ona görə Qacarlarda açılan ilk parlamentin sözün həqiqi mənasında xalqın və dövlətin mənafeyini ifadə etməsi üçün ilk növbədə azad və demokratik seçkilər keçirilməlidir. Talıbzadə yazırdı: "Qanunun əsası olan seçki mövhumidir. Məlum deyildir ki, İran əhalisinin nə qədəri seçki hüququna malikdir. Bu səsvermə neçə seçki dairəsinə bölünmüşdür. Bunların hamısı hədsi, qiyasi və təxmini düzəldilib hazırlanmışdır. Əhalini siyahıya alandan, əyalətləri dürüst müəyyənləşdirəndən sonra, həqiqətən, gərək bunların möhkəm əsası və həddi olsun. əsas budur ki, ədalətlə təyin olunmasında onların səs təsviyələrinə düzgün diqqət yetirilməli və riayət olunmaldır. Bununla da millətin vəhdət imarətinin özülündə boşluq qalmasın, gələcəkdə narazılıq və inciklik ortaya gəlməsin, əngəl törənməsin. Əgər indi bunlara göz yumsalar, xalq öz hüququnu başa düşəndən sonra tələb edər". [1131]

Talıbzadə hesab edirdi ki, Parlamentin nizamnaməsinə də ciddi diqqət yetirilməli, millət vəkillərinin konkret vəzifələri göstərilməlidir: "Məclis nizamnaməsi misilsiz, dünya məclislərinin əsərləri təsirindən xaric olduğu kimi, eləcə də məclis vəkilləri öz vəzifələrindən kənar işlər görürlər. Yəni bekar qalırlar, yaxud məclis işlərinə dəxli olmayan işlərə cəlb olunurlar, zehinləri

[1130] Yenə orada, s.334
[1131] Yenə orada, s.335

qıcıqlandıran siyasi məsələlər, söhbətlər ortaya salırlar. Əlbəttə, məsələdən kənar iş görmək fikir zidiyyəti, söz ixtilafı törədər, əsəbiliyə sövq edər. Dünyanın heç bir yerində elə bir məclis yoxdur ki, əsas qanunsuz, bütün bunları çıxarmazdan əvvəl milli idarələrin şöbələri təşkil olunsun. Əgər olsa, təcili olaraq, qanun çıxarmadan nazirliklər təşkil etməkdən başqa məsələ qoymaz və başqa tələblər etməz". [1132]

Talıbzadəyə görə, indiki Parlament idarə üsulu Avropadan örnək alındığı halda, millət vəkillərinin bir çox məsələlərdə onları təqlid etməmək naminə ifrat hərəkət etmələri də doğru deyildir. Bizcə, hətta bu zaman Talıbzadənin özü də qeyri-obyektivliyə yol verərək yazırdı: "Min il azğın şəkildə cəhaləti təqlid etmişik, indi əgər elmi təqlid etsək, bizim cəhalətimizə nə zərəri olacaqdır". [1133] Şübhəsiz, Talıbzadənin min il ərzində türk dövlətlərinin hökm sürdüyü bu bölgədə, cəhalətin hökm sürməsi fikri köküdən yanlışdır. Bizcə, son əsrləri çıxmaq şərtilə türk dövlətlərinin hakimiyyətləri dövründə bu ərazidə əsasən inkişaf olmuşdur. Əgər söhbət Qacarlar dövlətinin quruluşundan bir müddət keçdikdən, xüsusilə də Nəsrəddin şah Qacarın taxta oturduqdan dörd il sonra mütləqiyyətə əl atmasından gedirsə, burada müəyyən həqiqət vardır, ancaq bunuun özünü də ciddi şəkildə araşdırmaq lazımdır.

Demək istədiyimiz odur ki, Talıbzadənin bir tərəfdən Qərb mədəniyyətinin təqlidindən əsasən kənar durulmasını vacib sayması ilə yanaşı, az-çox Qərb dəyərlərinə də müraciət edilməsini dilə gətirərkən min illik bir cəhalətdən bəhs etməsi doğru deyildir. Yuxarıda da yazdığımız kimi, bu kimi düşüncələr farslaşmış türklüyün, ya da irançılığın nəticəsi idi. Hər halda, Talıbzadənin düşüncəsində irançılığın az-çox təsirinin olmasını inkar etmək mümkün deyildir. Biz bu irançılıq təəssübkeşliyini Talıbzadənin "Millətin təklifi barədə" məqaləsində də görürük. O, bu məqaləsində dolayısıyla Qacarları millət təəssübkeşliyindən uzaq olmasında ittiham etmişdir: "Bizim bu azadlığı iki düşmən izləyir. Biri daxili ikiüzlülər və müstəbidlərdirlər. Onlar istəyirlər ki, tam özbaşınalıqlarını yenə fəal surətdə saxlasınlar, xalqın qanını

[1132] Yenə orada, s.336
[1133] Yenə orada, s.336

içsinlər, bizim milliyyətimizin varlığını inkar edib özlərinin beşgünlük keflərinə satsınlar. Onların qeyrəti yoxdur, özlərində də iranlı və iranlı övladı qeyrəti yoxdur. Zira bir kürur (milyon) iranlının xarici ölkələrdə ac və lüt fəhləlik və dilənçilik etdiklərini görürlər. İranlı deyildirlər, çünki əgər olsaydılar, İran ölkəsini on-on beş tümənə, ya xaricinin bir tərifinə və mürəssə nişanına satmazdılar. Keçmiş təkrar olunmasın, azadlığımızı təzədən boğmaq təsəvvürü oyanmasın deyə, bu xəbis təbəqəni edam etmək hər bir iranlı üçün vacibdir, savabdır".[1134]

Halbuki bütün bunlarla yanaşı biz onu da bilirik ki, müstəbid, istibdadçı adlandırlan Qacarlar dövlətində farsdililər də mühüm vəzifələr tutmuş, onların iki-üç baş naziri çıxmaq şərti ilə əksəriyyəti farsdilli olmuşdur. Ancaq bu gün Qacarlar dövründən söhbət gedəndə yalnız Qacarlar hökmdarları və türklər tənqid olunurlar. Yəni bu zaman Qacarlarda baş nazir və digər vəzifələr tutmuş farsdillilərin xəyanətkar əməllərindən və bu dövləti ingilislərlə rusların himayəsində hansı formada süquta sürükləmələrinin üstündən əsasən, sükutla keçilir. Biz elə gəlir ki, əsil obyektivlik naminə yalnız Qacar dövlətini və türkləri hədəf kimi götürüb istibdadçı adlandırmaqdan yan qaçıb, eyni zamanda farsdilli məmurların da xəyanətkar əməlləri və ingilislərlə rusların tərtib etdikləri əsil planlar gün işığına çıxarılmalıdır. Hər halda Talıbzadələrin, Əfqanilərin, Zərdabilərin və başqa mütəfəkkirlərimizin doğru və yanlışıqlarını görə bilməklə yanaşı, digər məsələləri də incəliklə tədqiq etmək məcburiyyətindəyik. Çünki yalnız bu halda Azərbaycan xalqının yenidən birliyini və diriliyini təmin etmək mümkün olacaqdır.

Bu anlamda Talıbzadənin irançılıq ideolojisinin təsiri altında bəzi yanlış fikirlər səsləndirməsini, onun bütün hallarda böyük bir türk mütəfəkkiri olmasına xələl gətirmədiyinə inanmaqla bərabər gerçəklərin ifadə olunmasını da vacib hesab edirik. Bizcə, Talıbzadə Qacarlar dövlətində islahatların aparılması məsələsində səmimi bir yol tutmuş, Qərb mədəniyyətinə münasibətdə əsasən doğru yolda olmuş, sadəcə Türk-Turan dövlətlərinin hakimiyyət dövrünü cəhalətlə, İran-Fars dövlətlərinin dövrünü isə nisbətən

[1134]Yenə orada, s.346

müsbət formada izah etdiyi üçün yanlışlığa yol vermişdir. Ancaq biz, onu da yaxşı bilirik ki, yalnız Talıbzadə deyil 19-cu əsr və 20-ci əsrin əvvəllərində bir çox türk mütəfəkkirləri o cümlədən M.F.Axundzdə, Z.Marağalı, M.Kazımbəy, Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə, S.H.Tağızadə və başqaları ilk dövrlərdə irançlığın təsiri altında olmuş, ancaq onlardan Ağaoğlu, Rəsulzadə sonralar birmənalı şəkildə bu təsirdən qurtularaq Türk-Turançı yol izləmişlər.

Talıbzadə hesab edirdi ki, "İran" millətinin ikinci düşməni birincidən qat qat güclü olan elmsizlik, mənəviyyatsızlıqdır. Belə ki, millət daxilində məslək vəzifələrinin müqəddəsliyinə, ya da mənəviyyatın hüduduna inamı yoxdur və hər iş şüursuz, müəyyən bir qərəz üzündən görülür. O yazır: "Xalqdan gizli, ya aşkar surətdə aldığımız malı sahibinə qaytarmırıq. Ehsan veririk, öz cəlal təmtərağımızı göstərmək üçün – möhtac yoxsul kənarda qalır, varlıları dəvət edirik. Bir qarınlıq şey satmaq üçün on dəfə Allahın adına and içirik, yalandan şahid çəkirik. Bir qardaş gündəlik xərcinə möhtacdır, bir qardaş var-dövlət içində üzür. İstisnasız olaraq, bizim bütün işlərimiz mövzu və mənadan xaric olmuşdur. Buyurun, əgər bizim inamımız olsaydı belə edərdik?.. Deməli, bu inam zəifliyi bizim vicdan güzgümüzü ləkələmişdir. Bu cəhətdən bizim mənəvi hissiyyatımız tamamilə məhv olub yoxa çıxmışdır. Əsli mənada ya diri ölü, ya hərəkət edən cəmad (canlı) olmuşuq. Bu qədər fəlakət, əziyyət, zülm və istibdadın ayaq-altısına düçar olmaqda, sanki bizə Allahın qəzəbi tutmuşdu. Əgər ayılıb hissə gəlməyək, dirilməyək, öz azadlığımızı qoruyub saxlamaq qüdrətinə qabil olmayacağıq. Bu çox ali "bəşxeyiş" asan gəldiyi kimi, asanlıqla da gedəcəkdir. Əgər bu, müsəlləmdirsə, pinəçidən tutmuş birinci şəxsə qədər hamımız bu hədiyyəni ələ gətirməyə əlbir olduğumuz kimi, onun islahında da gərək hamımız – kişi-arvad, yoxsul-varlı, savadlı-savadsız, böyük-kiçik, bütün ölkə əhalisi müttəfiq və əlbir olaq". [1135] Talıbzadəyə görə, bu anlamda nüfuzlu şəxslər, tacirlər, sənətkarlar, ruhani alimlər bu məsələdə əlbir olub yalnız millətin mənafeyini düşünməlidir.

[1135] Yenə orada, s.347

Maraqlıdır ki, əvvəlki dövrlərlə müqayisədə 1906–1907-ci illərdə yazdığı bəzi məqalələrində Talıbzadə artıq Rusiya və İngiltərəni müsəlman-türk dövlətlərinə, o cümlədən Qacarlara düşmən kimi görmədiyini yazaraq Qərb mədəniyyətini əvvəlki kimi tənqid etmirdi. O yazır: "Mən ərz edirəm ki, bu iki dövlət əvvəllər bizim düşmənimiz idi, indi isə dostlarımızdırlar. Bu nə deməkdir?! Dünən İranın düşməni, bu gün dostu: bu necə oldu? Bəli, bu iki inkişaf etmiş ölkə dünən bizim elmsizliyimizin, bizim bekarçılığımızın, bizim fərasətsizliyimizin düşməni idilər. Onlar məəttəl qalmışdılar ki, biz nə üçün bu qədər zülm-fəsadın pəncəsində əsir qalmışıq, nə üçün süduri-binur (Nazirlər Kabineti) ölkənin və xalqın məhvinə bu qədər çalışır? Məgər bu, ölüm yuxusudur ki, bunlar ayılmırlar: Bu necə şiddətli ölümdür ki, min İsrafil şeypuru çalındı, lakin cəhalət qəbirlərində yatmış bunlar hələ də ayağa qalxmadılar?! Həmən iki dövlət bizim bu cəhalətlərimizin düşməni idilər, yoxsa ölkəmizin düşməni deyildirlər. İndi ki iranlı bircə "ədalət" şeypurundan ayıldı, onlar bizə ancaq məhəbbət, köməklik və inkişafımıza yardım edəcəklər; nə indi, nə də gələcəkdə bizimlə heç bir ədavətləri olmayacaqdır. Çünki ayıq və fərasətli xalqla dostluq, məhəbbət və ticarət əlaqəsi qafil, cahil, süst və tənbəl xalqdan yüz dəfə yaxşıdır". [1136]

Bizcə, Talıbzadənin Qərb mədəniyyətinə münasibətdə mövqeyinin xeyli dərəcədə dəyişməsi təsadüfi ola bilməzdi. Əvvəllər Qərb mədəniyyətini süni mədəniyyət adlandırıb onu təqlid etməyin mənasızlığından bəhs edən Talıbzadənin artıq onları tamam başqa bir formada təqdim etməsi çox düşündürücüdür. Hər halda ömrünün son çağlarında onun dünyagörüşündə Qərb mədəniyyətinə və irançılığa meyilliliyin bir qədər artması hiss olunur.

Talıbzadə əvvəlcə bir məsələni də çox doğru müəyyənləşdirmişdir ki, İslam dünyasının mövcud problemlərdən xilas olması üçün çıxış yolu nə xaçpərəstləri düşmən elan edib onlarla müharibəyə girmək, nə də Qərb dəyərlərini kor-koranə şəkildə təqlid yoluyla İslam Şərqi ölkələrində tətbiq etmək də dogru ola biilməz. O, bütün bunlardan ən doğru yol kimi, birincisi

[1136] Yenə orada, s.350-351

milli-dini dəyərləri yenidən gözdən keçirib onlara olunmuş əlavələrdən xilas olmağı vacib hesab etmişdir. Talıbzadəyə görə, əgər İslam dini və milli adət-ənənələr bütövlükdə hər hansı müsəlman xalqının varlığıyla birbaşa bağlıdırsa, o zaman onları yenidən nəzərdən keçirib yanlışları və doğruları obyektiv şəkildə ortaya qoymaq lazımdır. Xüsusilə də İslam dininə və onun qayda-qanunlarına münasibətdə həssas olmaqla yanaşı, Talıbzadə hesab edirdi ki, əgər bu gün müsəlman xalqlarında, onun dövlətlərində bir geriləmə, tənəzzül varsa, bunu ilahi təqdirlə bağlayıb qeyri-adi dini-mistik üsullarla həllinə ümid etmək doğru deyildir. Çünki bu cür düşüncə tərzi müsəlman xalqlarını düşdüyü bəladan xilas etmək əvəzinə, əksinə, inkişaf yolunu tutmuş Qərb dövlətlərinin köləsi halına gətirir. Deməli, müsəlman xalqları da mahiyyətinə varmadan bütün milli-dini adət-ənənələrdən möhkəm yapışmaqdansa, rasional şəkildə onları müzakirəyə çıxarıb saf-çürük etməyi bacarmalıdır. Çünki yalnız o xalqlar daim dünyada varlıqlarını qoruyub saxlaya bilirlər ki, dünyanın real şərtlərinə uyğun olaraq zəmanə ilə ayaqlaşır, milli-dini adət-ənənələri ilə dövrün tələb etdikləri arasında uzlaşmanı tapmağı bacarırlar. Maraqlıdır ki, Sovetlər Birliyi dövründə bəzi tədqiqatçılar Talıbzadənin bu cür islahatçı fikirlərindən çıxış edərək onu ateist və kommunist kimi qələmə verməyə çalışmışlar. Əsl həqiqət isə ondan ibarətdir ki, Talıbzadənin dünyagörüşündə səmavi dinlərin inkarı deyil, həmin dinlərə, o cümlədən İslam dininə olunmuş əlavələrin, dini xurafatın və dini mövhumatın tənqidi, eyni zamanda isə Qərb mədəniyyətinin də müsbət və milli xüsusiyyətlərə zidd olmayan cəhətlərindən faydalanmaq mühüm yet tutmuşdur.

Bu baxımdan Talıbzadəyə görə, islam dünyasının mövcud problemlərdən xilas olması üçün ən vacib məsələlərdən biri də Qərb dövlətlərinin tənəzzüldən tərəqqiyə, sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən dünyəvi fəlsəfi təfəkkürə hansı üsullardan istifadə edərək yol almasını müəyyənləşdirmək idi. Bizcə, bu məsələdə də Talıbzadə xeyli dərəcədə haqlı idi ki, müsəlman xalqları, onun dövlət başçıları və mütəfəkkirləri Qərb mədəniyyətini ya qara, ya da tamamilə ağ rəngdə görməkdən əl çəkib, onların əldə etdikləri uğurların əsl mahiyyətinə varmalı və bundan özlərinə müəyyən bir

nəticə çıxarmalıdırlar. Bu dövrdə Qərb mədəniyyətinin, Qərb fəlsəfəsinin əsl mahiyyətinin aşkara çıxarılması ilə yanaşı, onun müsəlman xalqları arasında nə cür başa düşülməsi, hansı anlamda tətbiqinin mümkünlüyü, ya da mümkünsüzlüyü detallarına qədər analiz edilməlidir.

Ümumilikdə, Talıbzadənin, əsasən, həm milli-dini dəyərlərə münasibətdə, həm də Qərb dəyərlərinin hansı şəkildə mənimsənilməsi məsələsində doğru yol tutması qənaətindəyik. Hesab edirik ki, Talıbzadə də Əfqaninin, Zərdabinin müəyyənləşdirdiyi kimi, milli-dini dəyərlərlə Qərb dəyərlərinin hansı formada və üsulda uzlaşdırılması məsələsində əsasən doğru bir yol izləməyi bacarmışdır. Sadəcə, o, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, yalnız ömrünün son çağlarında Qərb mədəniyyətinə və irançılığa bir qədər çox meyil göstərmişdir. Ancaq ömrünün son dövrlərində onun Qərb mədəniyyətinə və irançılığa müəyyən qədər meyil göstərməsi ümumilikdə Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə verdiyi töhfələrə ciddi xələl gətirməmişdir.

NƏTİCƏ

XIX əsr Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi ilə bağlı özünəməxsus araşdırmalarımız və metodologiyamız aşağıdakılardan ibarətdir.

Birincisi, XIX əsr Azərbaycan Türk fəlsəfəsini yalnız Azərbaycanın bir hissəsində yazıb yaratmış Türk mütəfəkkirləri ilə məhdudlaşdırmadan, onu bir bütün kimi vahid Azərbaycan Türk fəlsəfəsi çərçivəsində tədqiq etmişik. Başqa sözlə, Azərbaycan Türk fəlsəfəsini yalnız onun bugünkü müstəqil hissəsi çərçivəsində görmək, əslində bu fəlsəfənin böyük ölçüdə əhəmiyyətinin itirilməsi deməkdir. Hesab edirik ki, ən qədim dövrlərdən 19-cu əsrə qədər olan Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin bütünlüyünə burada da əməl etmək ən vacib məsələlərdən biridir. Doğrudur, bu gün Azərbaycan türklərinin böyük bir qismi vaxtilə əsrlərboyu hökm sürdüyü Ön Asiyada hazırda ikinci, üçüncü dərəcəyə düşürülərək zəif duruma gətirilmişdir. Türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin ən azı son min ildə hakim olduğu Ön Asiyada təxminən bir əsrə yaxın, yad qüvvələrin əliylə hakimiyyətlərinin əlindən alınıb farsdilli qüvvələrə "hədiyyə" edilməsi, Azərbaycanın quzeyindəki türklərin torpaqlarının bir qisminin işğal edilməsi fonunda müstəqilliyini qazanması, Azərbaycan xalqının vahid bir fəlsəfə tarixini, tarixini, mədəniyyət tarixini, ədəbiyyat tarixini yazılması işini çox çətinləşdirmişdir.

Belə ki, Azərbaycan Türk tədqiqatçısı vahid bir xalqın fəlsəfəsini, tarixini yazarkən bir tərəfdən müstəqil Azərbaycan üçün hələ də ciddi təhlükə hesab olunan Rusiya Federasiyası, digər tərəfdən isə Azərbaycanın güneyi də daxil olmaqla Türk dövlətində qeyri-qanuni şəkildə hakimiyyətə gətirilmiş irançıların, farsdillilərin "İran İslam Respublikası" faktorları ilə üz-üzə qalmışdır. Belə olduğu təqdirdə, həm milli maraqlarımıza, həm də elmi obyektivliyə zidd olmayacaq Azərbaycan milli fəlsəfəsinin, Azərbaycan milli tarixinin yazılması heç də asan deyildir. Ancaq bir məsələ dəqiqdir ki, Türk və Azərbaycan kimliyini dərindən dərk edən tədqiqatçı üçün Rusiya, Avropa, "İran" və yaxud digər yad amillər elmi obyektivliyi ortaya qoymaq baxımından əngəl olmamalıdır. Bu anlamda biz tədqiqatımızda həm Azərbaycanın bir hissəsini 19-cu əsrin əvvəllərindən işğal edərək uzun müddət burada imperiya siyasətini yürütmüş Rusiyaya, həm də Qacarlar dövlətinin yaranması və inkişafına, eyni zamanda sonuncunun

iranlılaşadırılması/farslaşdırılması prosesinə mümkün olduğu qədər elmi obyektivlikdən yanaşmağa çalışmışıq.

İkincisi, tədqiqatmızda "Azərbaycan fəlsəfəsi" deyil, "Azərbaycan Türk fəlsəfəsi" anlayışından istifadə etmişik ki, buna səbəb də fəlsəfənin xalqın mütəfəkkirlərinin dünyagörüşü ilə bağlı olub onun dövlət ya da coğrafiya adıyla məhdudlaşdırılmasını doğru görməməyimizdir. Şübhəsiz, 1918-ci ildə qurulan yeni bir Türk dövlətinə Azərbaycan adının verilməsi ilk növbədə, türklüklə bağlı olmuşdur. Ancaq bütün hallarda bir xalqın tarixinin, fəlsəfəsinin, ədəbiyyatının, musiqisinin, mədəniyyətinin adının hər hansı dövlətin adıyla məhdudlaşıdırlması çox da doğru deyildir. Çünki türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin Azərbaycan Cümhuriyyətinə qədər bu bölgədə sahibi olduğu onlarla başqa türk dövlətləri də olmuşdur. Bu zaman gərək biz hər dövrə aid fəlsəfəmizi, tariximizi, ədəbiyyatımızı onların adlarına (Albaniya, Azərbaycan Atəbəyləri, Baharlı, Bayandurlu, Səfəvilər və b.) uyğun olaraq Albaniya fəlsəfəsi, Bayandurlu fəlsəfəsi, Səfəvilər fəlsəfəsi və s. adlandıraq. Digər tərəfdən, əgər 1918-ci ildə yeni bir türk dövlətinin adı "Azərbaycan" deyil, Xəzəristan, Qafqaz Türk Cümhuriyyəti, Oğuzustan və başqa bir adla adlandırılsaydı, o zaman bu gün bizim fəlsəfəmizin, tariximizin, ədəbiyyatımızın, dilimizin adı da onlardan biri ilə bağlı olub Qafqaz fəlsəfəsi, Oğuz mədəniyyəti, Xəzər ədəbiyyatı və sair adlandırlaqcaqdı. Ona görə də, burada ən məqbulu və doğru olanı "Azərbaycan Türk fəlsəfəsi" anlayışıdır. Çünki bu anlayış özündən əvvəlki Oğuzlar, Səlcuqlar, Baharlılar, Bayandurlular, Səfəvilər və bu kimi Türk dövlətlərin dövründəki mədəniyyəti, fəlsəfəni tamamlamış olur.

Üçüncüsü, burada Azərbaycanın da daxil olduğu İslam-Şərq mədəniyyətində 18-ci əsrin sonu – 19-cu əsrin əvvəllərindən başlayan elmi-fəsləfi və ictimai-siyası yeniliklərin mahiyyətini ortaya qoymağa çalışmışıq. Bunun üçün də, ilk növbədə 19-cu əsrə qədərki İslam-Şərq mədəniyyəti, o cümlədən də Azərbaycan Türk mədəniyyətinin düşdüyü həm lokal-ehkamçı-mühafizəkar mədəniyyətin-fəlsəfənin mahiyyəti izah olunmuş, həm də "Şərq mədəniyyəti", "İslam mədəniyyəti", "milli mədəniyyət" anlayışlarına aydınlıq gətirilməyə çalışılmışdır. Çünki bu anlayışların əsil mahiyyətini dəqiqləşdirmədən hər hansı müsəlman xalqının fəlsəfi və ictimai fikirdə yerini müəyyənləşdirmək mümkün deyildir. Biz də, bu anlayışları təhlil edərək belə bir qənaətə gəlirik ki, tədqiq etdiyimiz dövrdə Azərbaycan Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsi özündə İslam mədəniyyətini, Şərq mədəniyyətini, Qərb mədəniyyətini əks etdiməklə yanaşı milli mədəniyyətlə milli fəlsəfəsində də

özünəməxsusluğu ilə seçilmişdir. Hər halda ən azı Orta çağda Azərbaycan Türk mədəniyyəti uzun müddət əsasən İslam-Ərəb mədəniyyəti, Hind-İran mədəniyyəti, qismən də Avropa (Yunan-Roma) mədəniyyəti ilə qarşılıqlı münasibətlər içində olmaqla yanaşı, Türk mədəniyyəti və Türk fəlsəfəsinin əsas nüvəsindən heç bir zaman uzaqlaşmamışdır.

Dördüncüsü, monoqrafiyada daha çox İslam mədəniyyəti ilə Qərb mədəniyyətindən qaynaqlanan fəlsəfi və ictimai məsələlər ayrı-ayrı mütəfəkkirlərimizin (A.A.Bakıxanov, H.Zərdabi, M.F.Axundzadə, C.Əfqani, M.Ə.Talıbzadə, M.Kazımbəy və b.) dünyagörüşü baxımından təhlil olunmuşdur. Burada da əsas məqsədimiz uzun müddət İslam mədəniyyətinə ya da İslam fəlsəfəsinə əsaslanan mütəfəkkirlərimizin yeni dövrdəki Qərb mədəniyyəti ilə yaxından tanış olduqdan sonra ortaya qoyduqları fəlsəfi və ictimai düşüncələrin mahiyyətini ifadə etməkdir. Eyni zamanda, burada ən önəmli məsələlərdən biri də İslam fəlsəfəsi və Qərb fəlsəfəsi ilə yanaşı, milli fəlsəfi fikirmizin də varlığının ifadəsidir ki, bunun monoqrafiyada doğru-düzgün öz əksini tapmasına çalışmışıq.

Əslində **milli fəlsəfə dedikdə**, burada əsas məqsədimiz Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin İslam fəlsəfəsi və Qərb fəlsəfəsinə aid görüşləri ilə yanaşı, özünəməxsus görüşlərinin tədqiq olunub ortaya çıxarılmasıdır. Əks təqdirdə belə anlaşıla bilər ki, bu dövrdəki mütəfəkkirlərimiz sadəcə, İslam fəlsəfəsi və Qərb fəlsəfəsi ilə bağlı münasibətləri təhlil etməklə məşğul olmuş, milli varlığımızdan qaynaqlanan orjinal fikirlər və mülahizələr yürütməmişlər. Başqa sözlə, burada irəli sürdüyümüz "milli fəlsəfə" ilk növbədə, Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin digər xalqların (ərəb, alman, yunan, fars, ingilis və b.), xüsusilə də "İslam mədəniyyəti" çərçivəsinə daxil millətlərin fəlsəfəsi ilə müqayisədə az-çox özünəməxsusluğunu ortaya qoymaq olmuşdur.

Ümumiyyətlə, monoqrafiyamızda bütün bunları obyektiv şəkildə ifadə etmək, milli fəlsəfəmizin hansı yollarla inkişaf etdiyini göstərmək üçün XIX əsr Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixini üç istiqamətdə təhlil etmişik:

1) Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin davamı: sxolastik fəlsəfədən dünyəvi fəlsəfəyə, dini təfəkkürdən dünyəvi təfəkkürə dönüş: Abbasqulu Ağa Bakıxanov, Zeynalabdin Şirvani, Qasım bəy Zakir, Mir Möhsün Nəvvab, Seyid Əbülqasim Nəbati, Heyran xanım, Əbuturab Axundoğlu, Mir Həmzə Nigari və başqaları;

2) Azərbaycanda Qərb-Avropa mədəniyyəti və fəlsəfəsinin təşəkkülü: avropaçılıq təsirindən radikal-inqilabçı fəlsəfəyə doğru: Mirzə Şəfi Vazeh, Tahirə (Zərintac) Qürrətul-Eyn, Mirzə Məhəmməd Əli

Kazım bəy, Mirzə Fətəli Axundzadə, Nəcəf bəy Vəzirov, Zeynalabdin Marağalı və başqaları;

3) Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və Qərb-Avropa mədəniyyətinin "sintezi" problemi və həll yolları: Cəmaləddin Əfqani, Həsən bəy Zərdabi, Seyid Əzim Şirvani, Mirzə Əbdürrəhim Talıbzadə və başqaları.

XIX əsr Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin davamı əsas yerlərdən birini tutmuşdur. Bu, ilk növbədə Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin Şərq mədəniyyəti, o cümlədən də əsasən İslam mədəniyyəti və müəyyən qədər də Türk mədəniyyəti-fəlsəfəsi ilə əsrlər boyu izini sürdüyü bağlılığın nəticəsi idi. Artıq o başqa məsələ idi ki, 19-cu əsrdə mövcud olan İslam mədəniyyəti və Türk mədəniyyəti öz ilkin mahiyyətindən nə qədər uzaqlaşmışdır ya da uzaqlaşmamışdır. Əlbəttə, həmin dövrdə olduğu kimi indinin özündə də bu məsələ ilə bağlı fərqli fikirlərin olması təbiidir. Sadəcə, burada real olan odur ki, həmin dövrdə Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin varlığı ortada olub, üstəlik aparıcı mövqeyə malik idi. Ancaq bununla yanaşı o da, bir gerçəklik idi ki, Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin bu formada, bu üsulda davamı artıq mümkün deyildi. Hər halda bunu, bu yolun davamçısı olan Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən xeyli qismi ciddi şəkildə hiss etməyə başlamışdılar. Buna səbəb isə, heç də yalnız İslam Şərqi xalqlarının, o cümlədən Türk-müsəlman xalqlarının yanı başında olan Avropa dövlətlərinin tərəqqisi deyil, eyni zamanda müsəlman xalqları arasında sxolastik fəlsəfi təfəkkürün dünyəvi fəlsəfi təfəkkürü, dini qayda-qanunların dünyəvi qayda-qanunları xeyli dərəcədə üstələyərək özünün pik nöqtəsinə çatması idi. Xüsusilə də, müsəlman xalqlarının, İslam ölkələrinin İslam dininin bir çox hallarda ona aid olmayan sərt dini qayda-qanunlarla idarə olunması, eyni zamanda az qala dünyəvi elmlərinin əksəriyyətinin tədrisinin qadağan olması ciddi problemlərə yol açmışdı.

Bu anlamda əvvəlki dövrlərlə müqayisədə XVIII əsrin sonu – XIX əsrin əvvəllərindən başlayaraq Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin dini-fəlsəfi məsələlərlə müqayisədə ictimai-siyasi problemlərə diqqət yetirməsi təsadüfi olmamışdır. Ümumiyyətlə, bu dövrdən etibarən fəlsəfənin əsas məsələsindən daha çox ictimai-siyasi mövzulara diqqətin artmasına səbəb müsəlman xalqlarının, onlara aid dövlətlərin tənəzzüllü ilə bağlı olmuşdur. Hər halda XIX əsrə qədər bəlkə də bir tərəfdən İslam Şərqi xalqlarının, onlara aid dövlətlərin tənəzzül içində olması çox da hiss olunmur, eyni zamanda bunun müqabilində Qərb dövlətlərinin inkişafı isə

çox da nəzərə çarpmırdı. Ancaq müsəlman ölkələri arasında böyük dövlətlər hesab olunan Osmanlı və Qacarların, o cümlədən digər müsəlman dövlətlərinin bütün sahələrdə (hərbi, iqtisadi, texnoloji və s.) geriləməsi müqabilində Qərb dövlətlərinin tərəqqi etməsi ictimai-siyasi ya da sosial-fəlsəfi məzmunlu əsərləri daha aktual etməyə başladı. Bu baxımdan Bakıxanovun, Zakirin, Vazehin, Nigarinin, Nəvvabın, Ə.Axundoğlunun və başqa mütəfəkkirlərimzin yaradıcılığında fəlsəfənin əsas məsələləri ilə yanaşı, ictimai-siyasi ya da sosial fəlsəfəyə aid məsələlər də mühüm yer tutmuşdur.

Artıq o başqa məsələdir ki, ictimai-siyasi ya da sosial fəlsəfəyə aid məsələlərə münasibətdə Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən kimlər daha çox mühafizəkarlığı-ehkamçılığı ilə kimlər də yenilikçiliyi, islahatçılığı ilə ön plana çıxmışdır. Əlbəttə, burada ictimai-siyasi ya da sosial fəlsəfəyə aid məsələlərə yanaşmada ziddiyyətlərin, fərqliliklərin müxtəlifliyi də nəzərə alınmalıdır. Bütün hallarda Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin davamçıları arasında sxolastik fəlsəfədən dünəyvi fəlsəfəyə, dini təfəkkürdən dünyəvi təfəkkürə dönüş (A.A.Bakıxanov, H.Z.Şirvani, Q.Zakir, M.M.Nəvvab, S.Ə.Nəbati, Ə.Axundoğlu, Nigari və başqaları) arasında müəyyən fərqliliklərin olması danılmazdır. Əslində XIX əsrdə Azərbaycan Türk mədəniyyətinin və fəlsəfəsinin təşəkkülündə sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən dünəyvi fəlsəfi təfəkkürə dönüşdə ortaya çıxan ziddiyyətlər, fərqliliklər onun yeni bir mərhələyə keçməsinin təməlini qoymuşdur. Başqa sözlə, artıq Bakıxanovların, Zakirlərin, Nigarilərin, Nəbatilərin dini, sufi görüşləri ilə yanaşı, ictimai-siyasi və sosial fəlsəfəyə daha çox diqqət yetirmələri, üstəlik lokal-ehkamçı-mühafizəkar qüvvələri tənqid atəşinə tutmaları, doğrudan da yeni bir mərhələyə keçidə mühüm təkan vermişdir. Bizcə, bütün bunlar Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikrində sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən dünyəvi fəlsəfi təfəkkürə keçiddə birinci inkişaf yolu olub lokal-ehkamçı-mühafizəkar dünşayörüşünə müəyyən qədər qarşı çıxması və Qərb mədəniyyətinə isə həddən artıq ehtiyatlı yanaşması xüsusiyyətlərinə görə fərqlənmişdir.

Ən əsası odur ki, ümumilikdə bu fəlsəfi inkişaf yolu, özü ilə bərabər daha iki fəlsəfi xəttin meydana çıxmasına təkan vermişdir. Həmin fəlsəfi inkişaf yollarından biri Azərbaycanda Qərb-Avropa mədəniyyəti və fəlsəfəsinin təşəkkülü ilə bağlı olub avropaçılıq təsiri altında radikal-inqilabçı fəlsəfənın ortaya çıxması ilə müşaiyət olunmuşdur. Bizcə, Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində bu fəlsəfi inkişaf yolunu tutanlar (Mirzə Şəfi Vazeh, Tahirə (Zərintac) Qürrətul-Eyn, Mirzə Məhəmməd Əli Kazım bəy, Mirzə Fətəli Axundzadə, Nəcəf bəy Vəzirov,

Zeynəlabdin Marağalı və başqaları) bir tərəfdən Şərq-İslam-Türk mədəniyyətinə-fəlsəfəsinə münasibətdə ifrat tənqidi baxışları ilə yanaşı, Qərb mədəniyyətinə isə həddən artıq aludəçiliyi ilə seçilmişlər. Hər halda onlardan bəziləri (Vazeh, Vəzirov, Marağalı və b.) İslam dininə, milli mədəniyyətə münasibətdə nisbətən tənqidi mövqe tutduqları halda, ancaq digərləri (Axundzadə, Kazımbəy) açıq aşkar şəkildə əsasən İslam fəlsəfəsini, qismən də Türk mədəniyyətini-fəlsəfəsini ifrat formada tənqid edərək, bunun müqabilində Qərb mədəniyyətini və onun tərkib hissəsi kimi Hind-Ari mədəniyyətini təbliğ etmişlər.

Hesab edirik ki, xüsusilə də, Axundzadənin, Kazımbəyin, Marağalının milli-dini dəyərlərə münasibətdə radikal mövqe tutaraq Qərb mədəniyyətinə ifrat dərəcədə aludəçiliyi milli fəlsəfəmizin bu mərhələsi üçün çox da uğurlu inkişaf yolu olmamışdır. Əlbəttə, ümumilikdə götürdükdə onların dünyagörüşləri də Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin təklib hissəsidir, bu anlamda bu və ya digər dərəcədə milli fəlsəfi fikir tariximizdə də müəyyən payları vardır. Ancaq o da bir həqiqətdir ki, Axundzadə və Marağalı Qərb mədəniyyətinə, o cümlədən irançılığa ifrat aludəçilikləri nəticəsində türk olmalarına baxmayaraq özlərini farsdilli müsəlman elan etdikləri halda, Kazımbəy və Qürrətül-Eyn isə İslam dinindən imtina edərək uyğun olaraq xristianlığa və babiliyə üz tumuşlar. Əlbəttə, bu zaman o da iddia oluna bilər ki, onların sonralar öz etnik mənşələri ilə bağlı fərqli fikirlər söyləmələri ya da yeni dini kimlik qəbul etmələri fəlsəfə ya da ictimai fikir tarixi anlamında müzakirə obyekti olmamalıdır. Bizcə, məsələ heç də bu qədər sadə deyildir. Hər halda istənilən fəlsəfi və ictimai dünyagörüşün təməlində milli özünüdərk və dini özünüdərk də mühüm yeri tutur. Bu anlamda Axundzadə, Kazımbəy, Marağalı, Qürrətül-Eyn kimi mütəfəkkirlərimizin milli kimlik və dini kimlik məsələsində sonralar gəldikləri qənaətlər bu və ya digər dərəcədə həm də dünyagörüşlərindəki ziddiyyətlərin məhsulu idi. Xüsusilə də, Qərb mədəniyyətinin (o cümlədən Rus-Slavyan, Hind-İran mədəniyyətinin) milli və dini kimlik məsələsində onların dünyagörüşlərinə təsiri göz önündədir.

Bu isə o deməkdir ki, onlar Qərb mədəniyyətinin, Qərb fəlsəfəsinin təsiri altında milli-dini fəlsəfi və ictimai fikrimizdən çox, özlərini görmək istədikləri başqa mədəniyyət ya da fəlsəfi fikir tarixinə calamağa çalışmışlar. Bunun nəticəsində də Kazımbəylərin, Axundzadələrin, Marağalıların dünyagörüşləri yad ideologiyaların təbliğat vasitəsinə çevrilmişdir. Məsələn, Sovetlər Birliyi dövründə Axundzadə, Kazımbəyin fəlsəfi-ictimai irsi marksizm-leninizm nəzəriyyəsinə uyğunlaşdırlıldığı halda, Marağalının irançılıq

təəssübkeşliyi isə Pəhləvilərin işinə yaramışdır Yəni bütün bunlar ortada olduğu halda hal-hazırda Axundzadəni, Kazımbəyi, Marağalını ideallaşdırmaq, onları Sovetlər Birliyi dövründə olduğu kimi, indi başqa bir formada (milli mədəniyyətə və milli fəlsəfəyə uyğun olaraq) fəlsəfi və ictimai fikrmizin ən böyük yol göstərən filosofları olaraq təqdim etmək doğru deyildir. Bu o demək deyil ki, Axundzadə, Kazımbəy, Marağalı və başqa bir mütəfəkkirimiz milli fəlsəfədən, milli mədəniyyətdən çox yad mədəniyyətlərə meyil göstərdikləri üçün onlardan imtina etməliyik ya da onların elmi-fəlsəfi yaradıcılıqlarına kölgə salmalıyıq. Əsla! Sadəcə, bizim burada ifadə etdiyimiz əsas məsələ odur ki, çar Rusiyası, Sovetlər Birliyi və Pəhləvilər dönəmində əsasən qeyri-milli ideyaların təbliği üçün ön plana çıxarılan bu mütəfəkkirlərimizi, indi isə bir çox məsələləri nəzərə almadan kor-koranə ya da məqsədli şəkildə ideallaşdırmaq da çıxış yolu ola bilməz. Təklif edirik ki, bu gün milli fəlsəfəmizin, milli mədəniyyətimizin, milli ideyalarımızın mahiyyətinə uyğun olaraq onların fəlsəfi və ictimai-siyasi görüşləri dəyərləndirlərək öz obyektiv qiymətini tapmalıdır. Bizcə, eyni zamanda bu çar Rusiyası, Sovetlər Birliyi və Pəhləvilər dönəmində mümkün olduğu qədər kölgədə saxlanılan bəzi mütəfəkkirlərimizin (Bakıxanov, Zərdabi, Əfqani və b.) də milli fəlsəfədə, milli mədəniyyətdə daha çox rolunun ortaya çıxarılması üçün vacibdir.

XIX əsrdə Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikrini özündən əvvəlki iki inkişaf xətti ilə müqayisədə daha dolğun şəkildə əks etdirənlər Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti ilə Qərb-Avropa mədəniyyəti arasında ortaq nöqtələri tapıb "sintez" etməklə bu poblemi həll etmək istəyən mütəfəkkirlərimiz (C.Əfqani, Həsən bəy Zərdabi, Seyid Əzim Şirvani, Mirzə Əbdürrəhim Talıbzadə, Ə.Gorani və başqaları) olmuşlar. Hər halda Əfqanilər, Zərdabilər, Talıbzadələr birinci və ikinci inkişaf yollarından fərqli olaraq bəzi məsələlərdə orta və daha rasional yolu tutmağı bacarmışlar. Bu fəlsəfi inkişaf yolunda "orta" ya da mötədil olaraq başa düşüdüyümüz məsələ, həm İslam-Şərq mədəniyyətinə, həm də Qərb mədəniyyətinə münasibətdə ideallaşdırmalardan, ifratçılıqdan yan qaçılmasıdır. Eyni zamanda, burada əsasən iki fərqli mədəniyyət arasındakı ziddiyyətlərdən çox oxşar cəhətlərin tapılması və milli-dini xüsusiyyətlərə zidd olmayacağı təqdirdə hər hansı müsbət cəhətlərin qəbul olunmasının mümkünlüyü idi. Bunula yanaşı, bu fəlsəfi inkişaf yolunda "rasional" olaraq gördüyümüz məsələ isə, hər iki mədəniyyətə münasibətdə hər bir şeyi ağ ya da qara rəngdə görməkdən əl çəkib zəmanənin şərtlərini də nəzərə almaqla müsəlman xalqlarına daha inandırıcı və obyektiv bir xətti ortaya qoymaq idi.

Bizcə, bu məsələdə də, yəni fəlsəfi inkişafın bu yolunda "orta" və "rasional" düşüncədən çıxış etməkdə ən böyük pay sahibi C.Əfqani və H.Zərdabi olmuşdur. Çünki həmin dövrdə indi olduğu kimi, müsəlman ölkələri xalqlarının antiislam, antinsani qüvvələrə qarşı qoya biləcəyi iki əsas silahı var idi: 1) İslam dini ya da islam fəlsəfəsi, 2) milli özünüdərk ya da milli oyanış. Ancaq biz onu da yaxşı bilirik ki, antiislam, antiinsani qüvvələr hər iki məsələdə özünəməxsus planları var idi. Məsələn, antiislam, antiinsani qüvvələr İslam dini məsələsində xüsusilə də türklər, farslar və ərəblər arasında bir-birindən tamamilə fərqli olan təbliğat aparmışlar.

Belə ki, antiislam, antiinsani qüvvələr türklər və farsları, daha çox da farsdilli xalqları (fars, tacik və b.) inandırmağa çalışırdılar ki, İslam dini onların hər şeylərini (dövlətlərini, mədəniyyətlərini, hüquq və azadlıqlarını və s.) əllərindən almış, bunun əvəzində onları kölə halına gətirmişlər. Bu anlamda antiislam, antiinsani qüvvələr farsdilli xalqların dövlətlərini, mədəniyyətlərini farsdillilərin gözündə ucaltdıqları halda, ərəbləri isə ən aşağı və barbar xalq kimi qələmə verirdilər. Onlar farsdillilləri inandırmağa çalışırdılar ki, İslam dini qətiyyən səmavi bir din deyil, ərəblər öz milli maraqlarına uyğun olaraq bu dinin səmavi olmasını ortaya qoyublar. Eyni zamanda, antiislam, antiinsani qüvvələr farsdilli xalqlar arasında türklərin də əleyhinə təbliğat apararaq onları gözdən salmağa çalışırdılar. Çünki müsəlman dövlətlərində (Qacarlar, Osmanlı və b.) dini hakimiyyətdə ərəblərin nüfuzu ön planda olduğu halda, dünyəvi hakimiyyət isə Türk xalqlarının əlində cəmləşmişdi. Eyni zamanda həmin antiislam, antiinsani qüvvələr Ərəb xalqları arasında isə tamam başqa cür təbliğat apararaq farsdilli və türksoylu xalqları barbar, vəhşi kimi qələmə verirdilər. Bu zaman, xüsusilə dünyəvi hakimiyyətə sahib olan, üstəlik ərəb torpaqlarında da hökm sürən Osmanlı Türk dövlətinə, türklərə qarşı ağlasığmaz aşağılayacı mülahizələr irəli sürən antiislam, antiinsani qüvvələr ərəb xalqlarının isə nəcibliyindən, böyüklüyündən, hətta islamdan öncəki mədəniyyətindən belə ağızdolusu bəhs edirdilər.

Bütün bunlar o demək idi ki, antiislam, antiinsani qüvvələr istər İslam dini, istərsə Milli oyanış məsələsini imperialist planları çərçivəsində şərtlərə uyğun olaraq həyata keçirməyə çalışmışdır. Yənii antiislam, antiinsani qüvvələr yeri gələndə İslam dinini sərt şəkildə qamçıladığı halda, başqa bir şərtlər altında isə onun müdafiəçisi qılığında ortaya çıxmağı bacarmışdı. Şübhəsiz, antiislam, antiinsani qüvvələrin, onların ideoloqlarının bur çirkin niyyətlərini ən doğru şəkildə anlayan, bununla da islamlıq fəlsəfəsi ilə milli oyanış fəlsəfəsi haqqında dəyərli

mülahizələr irəli sürən mütəfəkkirimiz Əfqani olmuşdur. Əlbəttə, indinin özündə olduğu kimi, həmin dövrdə də əsas suallardan biri o idi ki, antiislam, antiinsani qüvvələrə qarşı İslam dini ya da İslam birliyi fəlsəfəsi tək çıxış yolu olduğu halda, müsəlman xalqları arasında milli oyanış düşüncəsini irəli sürmək doğrumu idi? Məhz bu anlamda da İslam birliyi ideyasının yeni dövrün şərtlərinə uyğun olaraq banisi hesab edilən Əfqaninin bununla yanaşı müsəlman xalqlarının milli oyanışından, milli azadlığından bəhs etməsi birmənalı qarşılanmamışdır.

Əfqaninin XIX əsrdə əsasən, doğru müəyyənləşdirdiyi, ancaq ondan asılı olmayan səbəblərdən fars, ərəb və türk xalqlarının din və millət məsələsində tutduğu fərqli yollar onun irəli sürdüyü İslam birliyi və müsəlman xalqlarının milli özünüdərk konsepsiyası ideyalarının əsil mahiyyətinə kölgə salmışdır. Üstəlik, hər iki mühüm məsələ ilə bağlı antiislam, antiinsani qüvvələrin ideoloqlarının planlı şəkildə ortaya atdıqları ideyalarla Əfqani ideyaları arasındakı bəzi zahiri oxşarlıqlar uzun müddət əsil həqiqətin aşkara çıxarılmasında ciddi çətinliklər yaratmışdır. Ancaq bizə elə gəlir ki, başqa müsəlman xalqlarından fərqli olaraq Əfqaninin İslam birliyi və müsəlman xalqlarının milli özünüdərk konsepsiyası ideyalarını az-çox doğru dəyərləndirən Türk xalqları (Türkiyə Türkləri, Azərbaycan türkləri, Türküstan türkləri, Krım türkləri, Tatarıstan türkləri və b.) olmuşdur. Xüsusilə də, Azərbaycan türklərinin doğma torpaqlarımızın bir qismində yaratdıqları Azərbaycan Cümhuriyyəti dövlətinin quruluşunda və ideologiyasında Əfqaninin özünəməxsus yerinin olması danılmazdır. Bizcə, Əfqaninin din, millət və müasirlik məsələsini ondan sonra ən doğru müəyyənləşdirən də Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərindən Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, N.Yusifbəyli və M.Ə.Rəsulzadə olmuşdur. Başqa sözlə, C.Əfqaninin dünyagörüşündə türkçülük, islamçılıq və çağdaşlıq prinsiplərinin ilk cizgilərini öz əksini tapması quzeyli-güneyli Azərbaycan türkləri üçün eyni dərəcədə əhəmiyyətli olmuş, bugünkü üçboyalı bayrağımızın ilk tezisləri məhz C.Əfqani tərəfindən ortaya atılmış, Ə.Hüseynzadə tərəfindən əsaslandırılmış və M.Ə.Rəsulzadənin ideoloji-təcrübi fəaliyyəti nəticəsində həyata keçərək Azərbaycan Cümhuriyyətinin dövlət bayrağında öz əksini tapmışdır. Bu o deməkdir ki, XIX əsr bütün Türk-İslam dünyası, o cümlədən Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində Əfqaninin özünəməxsus yeri olmuşdur.

Bizcə, XIX əsrdə Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikrinin üçüncü və ən doğru inkişaf yolunun müəyyənləşməsində Əfqanidən sonra ən böyük pay Zərdabiyə məxsus olmuşdur. Zərdabi də "orta" və "rasional" mövqedən çıxış edərək həm İslam birliyi, həm də milli oyanış

ideyalarının təşəkkülü və inkişafında mühüm rol oynamışdır. Burada ən çox diqqəti çəkən məsələ odur ki, H.Zərdabi yenilikçi ruhlu islam mənəvi birliyi, türk mədəni birliyi əsasında Azərbaycan türkçülüyünün, bir sözlə «milli (türk) Azərbaycan» ideyasının dövrün şərtlərini də nəzərə almaqla, yenidən formalaşmasına cəhd göstərmişdir. Bu baxımdan H.Zərdabinin «Əkinçi»dən sonrakı fəaliyyəti də millətinin oyanışı və inkişafı ilə bağlı olmuş, o, həm bir çox çağdaşlarının, həm də yeni nəslin (Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Ağaoğlu və b.) milli-dini və yenilikçi ruhda yetişməsində və formalaşmasında müstəsna rol oynamışdır. Təsadüfi deyil ki, çağdaşları ilə yanaşı, XX əsrin əvvəllərində yaşamış bir çox tanınmış ziyalılarımız da – Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Ağaoğlu, Ə.M.Topçubaşov və başqaları milli məsələlərdə H.Zərdabini özlərinin müəllimi, ideoloqu saymışlar.

Bütün bunların sonucu olaraq hesab edirik ki, XIX əsr Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində ən doğru yol üçüncü inkişaf yolunun təmsilçilərinə (Əfqani, Zərdabi, Talıbzadə və b.) məxsus olmuş, XX əsrin əvvəllərindən etibarən isə bu yolu Hüseynzadələr, Rəsulzadələr, Topçubaşılar, Yusifbəylilər, Ağaoğlular və başqaları davam etdirərək Azərbaycan Cümhuriyyətinin timsalında müəyyən qədər də olsa, öz məntiqi yekununa çatdıra bilmişlər. Əlbəttə, XX əsrin əvvəllərində və sonrakı dönəmlərdə Azərbaycün türk mütəfəkkirləri arasında bu yeganə xətt olmamış, digər inkişaf yollarına da ciddi meyillər olmuşdur.

FAİQ ƏLƏKBƏRLİ

AZƏRBAYCAN TÜRK FƏLSƏFİ VƏ İCTİMAİ FİKİR TARİXİ (XIX-XX ƏSRLƏR) I HISSƏ

«Elm və təhsil» **nəşriyyatının direktoru:**
professor **Nadir MƏMMƏDLİ**

Üz qabığının dizayneri: Zahid Məmmədov
Tekniki redaktor: Rövşanə Nizamiqızı

Çapa imzalanmış **30.11.2018**
Şərti çap vərəqi **31,5.** Sifariş **№ 408**
Kağız formatı **60x84 1/16.** Tiraj **300**

Kitab ***«Elm və təhsil»*** *nəşriyyat-poliqrafiya müəssisəsində hazır diapozitivlərdən çap olunmuşdur.*
E-mail: nurlan1959@gmail.com
Tel: 497-16-32; 050-311-41-89
Ünvan: Bakı, İçərişəhər, 3-cü Maqomayev döngəsi 8/4.